Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/neue-zeitschrift-missionswissenschaft_1961_17

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft
Nouvelle Revue de science missionnaire

Redaktion: Prof. Dr. J. Beckmann SMB, Schöneck, Nidw.
P. Dr. L. Kilger OSB, Fribourg
Prof. P. Dr. P. de Menasce OP., Paris
P. Dr. Walbert Bühlmann OFMCap., Fribourg

XVII. Jahrgang 1961 Dix-septième année

Redaktion und Administration: Seminar Schöneck, Beckenried
Schweiz Suisse

56301

Inhaltsverzeichnis — Sommaire

v. 17
1961

	Seite
Amstutz, Jos., SMB, Zum theologischen Begriff der Mission	1—8
Anathil, G. M., SVD, Are Hindu renascent movements a help or an obstacle for the Spreading of Christianity in India	224—232
Auf der Maur, Ivo, OSB, Erfolg und Mißerfolg in einem kleinen Seminar in Afrika	118—126
Beckmann, J., SMB, Die Universitäten vom 16. bis 18. Jahrhundert im Dienste der Glaubensverbreitung	24—47
Bernard-Maitre, Henri, SJ, Un grand tournant des Missions catholiques au XX^e siècle	241—256
Biermann, Benno, OP, Die «Geografía y descripción universal de las Indias» des Juan López de Velasco als Quelle für die Missionsgeschichte	291—302
Choi, Andreas, L'Eglise catholique au service de la langue coréenne au cours du XIX^e siècle	175—190
Diemer, E., PA, Essai de Bibliographie des travaux bibliques des Pères Blancs en Afrique	127—134
Henninger, J., SVD, Arabische Bibelübersetzungen vom Frühmittelalter bis zum 19. Jahrhundert	201—223
Hulstaert, G., MSC, Traductions de l'Ecriture Sainte dans une langue africaine (Congo)	48—50
Kowalsky, Nik., OMI, Inventario dell'Archivio «storico» della Sacra Congregazione «de Propaganda Fide»	9—23, 109—117, 191—200
Laufer, Carl, MSC, Msgr. Henry Verjus MSC als Missionar	95—108
Madigan, F., SJ, and Cushner, Nich., SJ, Tamontaka Reduction: A Community Approach to Mission Work	81—94
Metzler, Jos., OMI, Das erste Weltpriesterinstitut im Dienste der Propaganda	161—174
— —, Madagassische Bibelübersetzungen	135—139
Plangger, Alb., SMB, Die Hl. Schrift in Shona	140—146
Rath, Jos., CSSp. Die Bemühungen der Patres vom Heiligen Geist um die Bibel	51—55
Tagle, Marc., and Jalandoni, Luis, Philippine Biblical Survey	280—290
Villanyi, André, L'Evangélisation des bédouins nomades	303—310
Wicki, Jos., SJ, Die Todesfälle und ihre Ursachen in der Indischen Provinz der Ges. Jesu, 1541–1574	257—279

Kleine Beiträge

Beckmann, J., SMB, Das goldene Jubiläum der Missionswissenschaft in Münster/Westf.	311—314
Camps, A., OFM, Rev. Fr. Victor Courtois, S.J. (1907—1960)	150
Fleckner, Joh., SVD, Die Missionsstudienwoche in Wien (22.–26. Mai 1961)	233—234
Graf, Olaf, OSB, Katholische Koreanische Bibelübersetzungen	56—57
Portmann, Frid., Das Problem der Taufnamen in der Mission	147—149

Literarische Umschau — Revue des Revues

Rust, Ambros, SMB, Missionare als Sprachforscher	152—153

Miscellanea

«Cahiers Laënec» 18 (Zürcher)	8
Moderne Bibelübersetzungen (Bühlmann)	23
Nachtrag zu den Dezennal-Fakultäten (Reuter)	58
Bücherzensur der spanischen Behörden (Beckmann)	58—59
Personalbestand der Missionen der Gesellschaft Jesu 1960 (Wicki)	60—61
Zur missionarischen Spiritualität (Beckmann)	61

Sakraltänze in der indischen Mission (Höltker) . . . . . 61—62
Pulahan, eine Art Prophetismus auf den Philippinen (Höltker) . . . 62
Vielgestalt des afrikanischen Propheten (Höltker) 63
Das letzte Buch eines Missionswissenschaftlers (Bühlmann) 63
Der Jesuitenstaat von Paraguay (Höltker) . . . . . 63—64
Propheten ohne «Prophetismus» in Afrika (Höltker) 94
Häufige Selbstmorde in Japan (Höltker) 108
Tatsachen entzaubern Bali (Höltker) 117
Albinismus als Missionsproblem (Höltker) 139
Ein Inspektionsbericht von 1577 aus dem östlichen Ecquador (Höltker) . . 146
Das Geburtsjahr des P. Thomas Obicini von Novara OFM (Kowalsky) . 149
Prof. Dr. Wilh. Koppers SVD (1886–1961) (Beckmann) . . . . . 150—151
Maler Paul Gaugin und die Missionen (Höltker) 151
Zur alten Chinesenmission auf den Philippinen (Beckmann) 190
Wertschätzung der Universität Salamanka in Missionskreisen (Beckmann) . 200
Alttestamentliche Parallelen bei den afrikanischen Hirtenvölkern (Höltker) 200
Buddhistische Meditation und Christentum (Höltker) 232
Ein Urteil über die Priesterbildung in Schwarz-Afrika (Auf der Maur) . 235
Dritte Freiburger Woche für Fragen der Weltkirche (Beckmann) . . . 235—236
Der 1362 datierte «Kensington Stone» in USA (Höltker) 236
Heidnisches Brauchtum in der Welt des A. T. (Höltker) 256
Zum Mythenbegriff (Höltker) 290
Zur Rassenfrage in Südrhodesien (A. Fischer) 315

Besprechungen — Comptes rendus

Alonso, Projecto de una misión de la Orden de San Augustín en Arabia (Beckmann) 69
Annuaire Catholique du Congo 1960–1961 (Specker) 77
Assuero, Sette anni nella Cina Comunista (Rütti) 320
Atlas historique des missions Pères Blancs en Africa Occidentale (Specker) 73
Aujoulat, Afrika kommt (Brändle) 78
Beckmann, Weltkirche und Weltreligionen (Waigand) 74
B. I. C. E., Dix Années de Travail Catéchétique (Bühlmann) 75
Binet, Le Mariage en Afrique noire (Meier) 77
Blanchard, Le Vénérable Libermann (Ricklin) 158
Borges, Métodos Misionales en la Cristianización de América Siglo XVI (Specker) 155
Boxer, The Great Ship from Amacon (Wicki) 68
Boxer-Azevedo, A Fortaleza de Jesus e os Portugueses em Mombaça (Biermann) 68
Brown, The Catholic Church in South Africa (Bossard) 71
Bühlmann, Afrika, gestern, heute, morgern (Bossard) 75
Buijs, Facultates Decennales (Stöckli) 240
Bullarium Ordinis Recollectorum S. Augustini II (Beckmann) 319
Burke, Training Missionaries for Community Development (Bühlmann) . 77
Coccola-King, Ayorama (Benz) 79
Considine, The Missionary's Role in Socio-Economic Betterment (Bühlmann) 79
Cracco, Breve Corso di Missionologia (Rommerskirchen) 317
Despont, Afrique, terre chrétienne? (Favre) 76
Dewailly, Envoyés du Père (Rütti) 65
Documenta Indica VI (Beckmann) 157
Documentação Ultramarina Portuguesa I (Wicki) 156
Faro, Manuel Severim de Faria e a evangelização da Guiné (Beckmann) . 69
Gale, Uganda and the Mill Hill Fathers (Bossard) 72
Geerts, De Missionarissen (Beckmann) 74
Giovanditto, Popoli e razze d'Africa (Rütti) 78
Gonçalves, Primeira Parte da Historia dos Religiosos da Companhia de Jesus (Bernard-Maitre) 156

Gorrée, Le Père Peyriguère (Züger) 160
Guitton, Le Père le la Chaize (Beckmann) 69
Hermanns, Die Familie der Amdo-Tibeter (Rust) 80
Historiografía y Bibliografía Americanista (Specker) 316
Hofinger, Mission und Liturgie (Bossard) 317
– –, Missions et Liturgie (Bossard) 317
– –, Katechetik heute (Bruggisser) 240
Hoffmann, Pioneer Theories of Missiology (Beckmann) 66
Jungmann, Symbolik der Katholischen Kirche (Bruggisser) 66
Katholisches Missions-Jahrbuch der Schweiz 1961 (Wicki) 318
Kölner Colloquium. Karl V. (Beckmann) 67
Laienapostolat in den Missionen (Metzler) 237
Loup, Märtyrer in Tibet (Rust) 73
Maria Begoña de Isusi, La Espiritualidad Misionera (Rütti) 318
Mauny, Les Navigations médiévales sur les Côtes sahariennes (Beckmann) . 155
Metodio da Nembro, Teologia e Missioni in S. Lorenzo da Brindisi (Bühlmann) 67
– –, Storia dell'attività missionaria dei Minori Cappuccini nel Brasile (Bühlmann) 238
Meyrelles do Souto, Arcebispo de Cranganor D. Fr. José Joaquim da Imaculada Conceição Amarante (Kilger) 71
Mongour, Face aux redoutable Chavantès (Rütti) 79
Monumenta Mexicana II (Specker) 319
Mulders, Missionsgeschichte (Beckmann) 154
Ohm, Mohammedaner und Katholiken (Beckmann) 320
Paventi, Breviarium Iuris Missionalis (Reuter) 238
Peeters, Facultates quas Ordinarii et Missionarii habere solent (Stöckli) . 240
Plattner, Deutsche Meister des Barock in Südamerika (Meier) 70
Religion in Geschichte und Gegenwart IV (Beckmann) 153
Rétif, Initiation à la Mission (Favre) 64
Roussel, Un Précurseur: Monseigneur Luquet (Beckmann) 73
Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum XIV/2 (Beckmann) 154
Sundkler, The Christian Ministry in Africa (Bruggisser) 76
Unger-Dreiling, Josafat (Brändle) 70
Vanzin, Tropico del Cancro (Rütti) 80
Vriens, Kritische Bibliographie der Missionswissenschaft (Beckmann) . . 316
Wang, De Vita Seminariorum Sinensium (Beckmann) 160
Willibrord, Le Message spirituel de saint François d'Assise dans ses Ecrits (P. Gervais) 65
Zmarzly, P. Georg Froewis SVD (Brändle) 159

Zum theologischen Begriff der Mission

Von DDr. Jos. *Amstutz*, S.M.B.

Der theologische Begriff der Mission, oder die theologische Verständigung darüber, was unter Mission zu verstehen ist, wird immer noch diskutiert. In der letzten Zeit ist die Deutung des Missionswerkes als implantatio ecclesiae mehr oder minder ausdrücklich in den Vordergrund kirchlichen Denkens getreten; dies vor allem seit den Arbeiten von A. Seumois (1947) und E. Loffeld (1956). Daneben wird aber immer wieder die andere Alternative — sofern theologisch ernsthaft von einer solchen die Rede sein kann — vertreten, nämlich, die Heidenmission sei conversio infidelium. Energisch tritt nunmehr Th. Ohm (1960) und auch A. M. *Henry* O.P. in seinem hier zur Diskussion stehenden Buche, *Esquisse d'une théologie de la mission* (250 pp., Paris, Cerf, 1960), dafür ein.

Die folgende Skizze ist eine Auseinandersetzung mit P. Henry's Theorie. Es geht dabei zunächst darum, seine Konzeption herauszuheben; es ist nicht beabsichtigt, ein Mosaik seiner Aussagen mit Kapitel und Vers zu erstellen — vielmehr soll Logik und Umriß seiner Theorie dargetan werden. Diese ist dann des weiteren kritisch zu prüfen.

P. Henry versteht die action missionnaire der Kirche in doppeltem Sinne: einmal, als integralen Aspekt des kirchlichen Heilshandelns überhaupt; zum andern, als eine Etappe in diesem selben Handeln. In diesem doppelten Sinne soll die action missionnaire im folgenden zur Diskussion kommen.

1. Mission als ein Aspekt des kirchlichen Handelns

P. Henry unterscheidet im kirchlichen Vollzug von Verkündigung und Sakrament drei Komponenten: das missionarische, das katechetische, das pastorale Handeln.

Die Sendung der Kirche zwar ist eine einzige und kann dahin umschrieben werden, daß sie die Vergegenwärtigung des Heiles Christi ist. Nichtsdestoweniger zerlegt sich diese eine Sendung in die drei kategorial verschiedenen Heilshandlungen: Mission, Katechese, Pastoral. Diese Zerlegung erfolgt nach formalen Gesichtspunkten. Ein kirchlicher Heilsakt (z. B. Predigt) mag eine konkrete Wirkeinheit sein und alle drei genannten Kategorien mit in sich begreifen. Diese lassen sich aber durch eine formale Analyse isolieren. Formale Analyse besagt, im gegenwärtigen Zusammenhang, das Herauslösen eines spezifischen Aspektes am konkreten Handeln der Kirche. Das Spezifische nun, das was die Mission von Katechese und Pastoral unterscheidet, wird wie folgt umschrieben: Mission ist Heilsverkündigung, Ankündigung des in Christus gestifteten Heiles, und zwar Verkündigung, die sich an den Ungläubigen wendet mit dem Ziel, seinen Glauben und seine Umkehr zu erwirken. Demnach hat es die missionarische Heilsverkündigung abgesehen auf die Bekehrung des Ungläubigen. Diese letztere führt aber in die Kirche, die Glaubensgemeinde, und ist der immer gegenwärtig zu haltende Ursprung des Christseins. Wo immer, ent-

sprechend, der Gläubige und Bekehrte vom Unglauben bedroht ist, in diesen sich zurückzuwenden in Gefahr ist oder schon (in innerem Versagen) sich zurückgewendet hat, — immer da hat missionarisches Handeln der Kirche das Heil wiederum anzukündigen, in Erinnerung zu rufen, und so die Bekehrung bzw. das Gläubigwerden aktuell zu halten. Demzufolge muß gesagt werden, daß das missionarische Handeln, sofern der Christ in diesem Aion stets vom Unglauben bedroht ist, die immer gegenwärtige Begründung des Christseins bleiben muß. Missionarisches Handeln in diesem Sinne ist nicht bloß eine Etappe im Heilswirken der Kirche, eine Etappe also, die definitiv von Katechese und Pastoral abgelöst werden könnte. Missionarisches Handeln ist de facto nicht überholbar, weil es dem Christ immer den Ursprung seines Christseins (Glaube/Umkehr) gegenwärtig halten muß. Dies folgt eindeutig aus dem formalen Ansatz, welcher, nochmals, besagt: Mission ist Heilsverkündigung zur Umkehr des Ungläubigen.

Missionarisches Handeln der Kirche hat es abgesehen auf das Gläubigwerden des «Heiden». Folgerichtig muß nun gesagt werden, die Mission hätte eine Offenbarungs-Situation zu schaffen. (Der Autor redet freilich nicht von einer solchen; der Sache nach aber laufen seine Ausführungen pp. 83—133 darauf hinaus.) Durch die Mission soll die Offenbarung, die bereits ergangene endgültige und vollendete Offenbarung Jesu Christi, Ereignis werden; sie soll vergegenwärtigt, aktualisiert werden. Die Mission hat, dies ist zu folgern, das geoffenbarte Wort Gottes glaubwürdig dem Ungläubigen zur Gegebenheit zu bringen. Nicht nur soll das Wort Gottes verkündigt werden, es soll als glaubwürdiges zur Gegebenheit kommen. Mit andern Worten: Die Mission soll eine Offenbarungs-Situation schaffen, die den Glauben ermöglicht.

In einer solchen Situation begegnet dem Ungläubigen der Anspruch Gottes: Das Wort Gottes. So ist Mission zuerst Verkündigung des Wortes. Dieses Wort weist sich selber aus; es ist in sich selber glaubwürdig, weil es Wahrheit ist. Dies ereignet sich aber nicht in abstracto — vielmehr, der Mensch, an den die missionarische Kirche das Wort Gottes richtet, ist schon der erlöste Mensch. Gott ist mit seiner Gnade schon bei ihm. Er öffnet ihm von innen her das Ohr für sein von außen kommendes Wort. — Freilich, der Mensch kann sich der Gnade und dem Worte verweigern. So wird Gott ihn erschüttern durch den Anstoß des Zeichens — sei es durch den glaubwürdigen Zeugen: die verkündende Gemeinde, die durch den Ernst mit dem sie das Wort Gottes verkündet und selbst verwirklicht, das von ihr verkündete Wort als Wort Gottes ausweist; sei es durch das Wunder: durch das Zeichen, das die Kirche selber ist oder das Zeichen, das Gott ihr immer wieder zur Legitimation gewährt; sei es schließlich durch den Zeugen, der mit seinem Lebensblut für das verkündete Wort als Offenbarung Gottes eintritt.

In dieser Weise wird das missionarische Wirken der Kirche, soweit es in ihrer Befugnis ist (um das Wunderzeichen kann sie nur beten), eine Offenbarungs-Situation schaffen. In dieser Situation wird dem Ungläubigen der Glaube glaubwürdig und somit die Umkehr ermöglicht; gewirkt wird sie letztlich durch die freie Gnadeninitiative Gottes.

Das missionarische Handeln der Kirche beschränkt sich nicht auf das bloße initiale Gläubigwerden bzw. Umkehren zu Gott. Die conversio ist nicht ein zeitlich terminierbarer Akt. Sie ist Rückkehr zu Gott in lebendigem Glauben; Umkehr in totem Glauben ist nicht die vom missionarischen Handeln erstrebte conversio ad fidem (p. 179). Sie vollzieht sich nicht in einem einzigen Akt, sei es dem heilsgeschichtlichen Kairos der Person oder der Völker. Der missionarische Einsatz der Kirche ist damit nicht auf einen Akt bzw. eine Etappe im Heilswirken der Kirche zu terminieren; er ist und bleibt ein Grundaspekt in diesem Wirken; sie bleibt und aktualisiert sich immer im Innern des pastoralen Tuns der Kirche, sofern und weil die conversio ad fidem der gegenwärtig bleibende Grund des Christseins ist. Folgerichtig wird festgestellt: L'action missionnaire «est un aspect de toute action ecclésiale selon lequel celle-ci a pour object et pour fin, soit de communiquer la foi première, soit de la reveiller, soit de la stimuler, de la faire revivre, de l'enraciner profondément au sein des connaissances acquises et dans tous les domaines des puissances spirituelles ou sensibles» (p. 201). Damit hat das missionarische Wirken der Kirche das aktuelle Gläubigsein, die aktuelle Realisation (Verständnis und Verwirklichung, cf. p. 168 f) des Glaubens zum Gegenstand. Kurz: Der Glaube als der je aktuelle Grund des Christseins bestimmt und spezifiziert die missionarische Handlung innerhalb des ganzen christlichen Heilswirkens.

Soweit P. Henry über die action missionnaire als ein Aspekt des Wirkens der Kirche. Was ist dazu zu sagen? Zunächst muß ihm zugestanden werden, daß es durchaus legitim ist, aus einem Bündel von Handlungen, oder aus der konkreten Wirkeinheit einer Handlung formale Aspekte zu isolieren. Das ist eine in der Theologie oft unternommene Analyse.

Das Vorgehen P. Henry's ist nichtsdestoweniger fraglich. Für ihn ist die action missionnaire formal korrelativ mit der Konversion (der incroyance, p. 201) zum realisierten Glauben. Dabei ist «Glaube», der Akt des Glaubens bzw. die Konversion zum Glauben, nicht selbst ein formaler Gegenstand (was sie in einer richtigen formalen Korrelation sein müßte), sondern ein Inbegriff. Der «Glaube», so wie ihn P. Henry beschreibt, begreift in sich Glauben und Liebe (lebendiger Glaube), Glaubensverständnis und Glaubensverwirklichung. «Glaube» wird damit zu etwas, das das Christsein nicht bloß unter ausschließlich einem Aspekt beschreibt, das vielmehr die christliche Verwirklichung im ganzen mit einbegreift. — Die action missionnaire, die sich auf den solchermaßen zum Inbegriff des Christlichen gemachten Glaubens bezieht, wird damit unversehens — trotz ihres Titels — zur action de l'église im ganzen. Entsprechend werden, neben dem «missionarischen Wirken», Katechese und Pastoral zu bloßen und reinen Restbegriffen. De facto bleibt ihnen ein belangloses Grenz- und Restgebiet ausgespart, — und P. Henry dürfte einige Mühe haben, sie in derselben — guten und einleuchtenden — Art von ihren formalen Aspekten her zu behandeln. Bei all dem ist es freilich richtig, den Akzent auf die Glaubensverkündigung zu setzen. Das was P. Henry als action missionnaire beschreibt ist als Dienst der Kirche am Glauben zu kennzeichnen. Damit ist sie dann aber als Sendung der Kirche im ganzen, freilich «durch einen Inbegriff» bezeichnet. Betitelt man aber diese Sendung — und wäre

es auf dem Umweg einer sogenannten formalen Analyse — als action missionnaire, welche zugleich von Pastoral und Katechese zu unterscheiden wären, dann ist in solchem Verfahren nichts erreicht als eine noch heillosere Verwirrung in Sachen Missionsbegriff.

Es ist aber in diesem Zusammenhang noch auf ein Zweifaches hinzuweisen. Einmal ist es bedeutsam, daß die kirchliche Verkündigung, wie P. Henry de facto richtig sieht, die Vergegenwärtigung des Wortes Gottes ist und also daraufhin angelegt sein soll, eine Offenbarungs-Situation zu schaffen. Das ist bedeutsam, denn die Verkündigung ist nicht einfachhin Übermittlung, Mitteilung von Glaubenslehre (das ist sie gewiß auch); sie ist Vergegenwärtigung der Offenbarung, und Offenbarung muß glaubwürdig gemacht werden — und dies durch das Zeugnis des Verkündenden. Verkündigung und Zeuge sind nicht zu trennen. Sie gehören wesentlich zusammen. Hier ist der Ansatz für eine theologische Begründung der Askese für den, der das Wort verkündet.

Zum anderen, ist daraufhinzuweisen, was P. Henry zwar wiederholt tut, aber doch zu wenig theologisch profiliert, daß das kirchliche Heilshandeln eine Komplementäreinheit ist, bestehend aus zwei nicht gegenseitig reduzierbaren, sich aber gegenseitig implizierenden Komponenten: Wort und Sakrament. Diese zwei Handlungsweisen machen die eine kirchliche Heilsüberlieferung aus, und zwar als geschichtliche, öffentliche Vergegenwärtigung des Heiles, das Gott in Jesus Christus gestiftet hat. Dieses Heil wird in einer Wirkeinheit von Wort und Sakrament (die P. Henry gewiß wiederholt anpeilt) vergegenwärtigt. Die Kirche als ganze ist Träger dieser Überlieferung. Der aktiven Überlieferung, d. h. der Hierarchie, entspricht dabei eine rezeptive, die Gemeinde, die somit eine Gemeinde öffentlichen Glaubens und öffentlichen Kultes ist. Auch die Wortüberlieferung, von der hier vorzüglich die Rede war, gehört in den Bereich dieser Öffentlichkeit (gegen Henry p. 168 f). Hierarchie (aktive Überlieferung) und Gemeinde (rezeptive Überlieferung) machen die Integrität der Heilsüberlieferung aus. Beide (wiederum in einer Komplementäreinheit) vergegenwärtigen das eine Heil Christi.

Abschließend kann also gesagt werden: Das was P. Henry als action missionnaire de l'église beschreibt, ist — mit einigen Ergänzungen und Richtigstellungen — als Inbegriff der kirchlichen Heilsvergegenwärtigung zu bezeichnen und nicht bloß ein, wenn auch wesentlicher, Aspekt an dieser. Sie ist der Vollzug der einen Sendung der Kirche, das Heil zu vergegenwärtigen.

2. *Mission als Etappe des kirchlichen Handelns*

Was ist nunmehr aus der théologie missionnaire, aus dem theologischen Begriff des Missionswerkes der Kirche geworden? Auch in dieser Frage ist zunächst wiederum P. Henry zu hören. Mission, sagt er, kann in den Blick gebracht werden dadurch, daß ihr terminus a quo und ihr terminus ad quem bestimmt werden. Dies ist im Folgenden der Leitfaden für die Darstellung der von ihm entwickelten Theorie.

Vorerst was den Beginn der Mission betrifft. Die action missionnaire, im oben bereits umschriebenen Sinne, ist jene Heilshandlung der Kirche,

die es auf die Bekehrung des Ungläubigen abgesehen hat. Es gibt nun Situationen, da das Wirken der Kirche (an einem Menschen; in einem Volke) überhaupt und ausschließlich action missionnaire ist, also noch keine Katechese und Pastoral möglich sind, weil letztere den Erfolg ersterer voraussetzen. Es gibt dann allerdings einen Kairos im missionarischen Wirken der Kirche, da zwar die Mission nicht von Katechese und Pastoral abgelöst wird, wohl aber die missionarische Wirksamkeit ins Ganze der nunmehr einsetzenden kirchlichen Heilsvergegenwärtigung integriert wird.

Damit erst läßt sich die Frage aufnehmen: Was kann als der reale Anfang der Mission angesprochen werden? Unter welchen Bedingungen, d. h. welche Bedingungen müssen verwirklicht sein, daß von Mission gesprochen werden darf? — Es ist gewiß nicht leicht, den so umschriebenen «Ursprung» der Mission zu definieren. Sicher aber ist nicht die gnadenhafte Ankunft Gottes im Bereiche der Innerlichkeit, also die justificatio ex voto baptismi, bzw. die conversio fide implicita, der erfragte «Ursprung» der Mission. (Dies ist schon hier gegen P. Henry, der diesbezüglich, p. 149; 168 f, undeutlich ist, festzustellen.) Die Mission, von der hier gehandelt wird, gehört in den Bereich kirchlichen Heilshandelns und ist ebendamit geschichtlich-öffentlich und also auch von Recht erfaßbar. Als «Ursprung» der Mission muß, was P. Henry dann *auch* tut, die geschichtliche und damit öffentliche Ankunft des Heilswirkens der Kirche im Bereiche des Unglaubens genannt werden. (Es versteht sich, daß, wenn die Kirche dort anlangt, Gott mit seiner Gnade ihr schon zuvorgekommen ist; aber dieses Zuvorkommen Gottes — welches im Bereiche der Innerlichkeit sich ereignet — ist nicht die Mission der Kirche.)

Sofern und sobald von einer öffentlichen Ankunft der Kirche gesprochen werden kann, ist auch von Mission zu sprechen; dann hat die Mission begonnen. Diese Ankunft der Kirche hat aber durchaus nicht, hierin ist P. Henry mit Nachdruck Recht zu geben, offiziell zu sein. Daß von Mission geredet werden kann, braucht es also nicht die Ankunft eines offiziellen Missionars. Mission kann beginnen, real beginnen, und hat oftmals begonnen mit der Ankunft eines christlichen Händlers, Sklaven, Kolonisators, Familie etc., sofern diese im Bereiche des Unglaubens den Glauben öffentlich bekennen (d. h. in Wirklichkeit manifestieren). Dieses öffentliche Bekenntnis ist ein Verweis auf das Heilshandeln der Kirche im ganzen und selbst schon kirchliches Heilshandeln. Definitiver freilich, oder wie besser zu sagen ist, expliziter kommt die Kirche schon an mit der aktiven Überlieferung, d. h. der Hierarchie, oder auch dem offiziellen Missionar. Das Unheil der neuzeitlichen Missionen war, daß sie nahezu ausschließlich eine Angelegenheit von offizialen Professionellen war.

Solcherart sind die Bedingungen also, unter denen von Mission gesprochen werden kann; dies ist der «Ursprung» von Mission. Die zweite Frage, um zum Begriff der Mission zu gelangen, ist, nach P. Henry: Welches ist le terme de l'étappe missionnaire de l'église? Wann also hört eine Gemeinde auf «bloß Mission» zu sein. Diesbezüglich wird ausgeführt: Solange ist von Mission zu reden, als une église locale ne possède pas encore en elle-même les organes de sa propagation — l'épiscopat surtout qui assure la pérennité des ordres sacrés et par conséquent de la transmission de la

grâce. Solange, umgekehrt, ist von Mission zu sprechen, als sie eine wirkungslose Minorität (ohne aktive Radiationskraft also) in einem, in ihrem Gebiete ist; solange sie den Einheimischen, infolge mangelnder Adaptation, als ausländisch erscheint ... (p. 152 f; 156). Zusammenfassend heißt es: La mission se termine lorsque la communauté de foi est hiérarchiquement constituée, ferme et stable, c'est-à-dire lorsqu'elle possède les organes de sa durée et les ministères de sa propagation (signes sacramentels et hiérarchiques de l'ordination; signe sacramentel du mariage qui distingue les foyers chrétiens) qui sont normalement l'expression de son autonomie en communion avec le reste de l'Eglise, de sa stabilité, et de sa fécondité dans la foi (p. 188 f). Dieser status bezeichnet der terminus ad quem der Mission. Hat eine Gemeinde ihn erreicht, kann nicht mehr, sei sie nun unter der verwaltungstechnischen Kompetenz der Propaganda-Kongregation oder nicht, von Mission gesprochen werden. Dann ist, mit andern Worten, die Kirche als Kirche gegenwärtig. Freilich, so argumentiert nun P. Henry weiter, ist dies eine bloß kanonistische Umschreibung des Endes der Mission. Sie erfaßt nur die Dimension der Öffentlichkeit, oder, wie er sagt, die Dimension des Zeichens. Sie ist theologisch nicht zureichend; ist also auch nicht zureichend für eine theologische Begriffsbestimmung der Mission. Da sie die Mission nur von außen begrenzt, setzt sie voraus, das Zeichen habe als Konsequenz die innere Wirkung, d. h. die Konversion. Das aber ist eine kanonistische Fiktion, denn (ich verdeutliche) dem öffentlichen Zeichen braucht nicht die innere Wirksamkeit notwendig zu folgen. Im Gegensatz zum Kanonist visiert der Theologe (dem eine connaissance des réalités invisibles eignet, p. 164) diese innere Wirklichkeit. Er stellt fest, daß der christlichen Öffentlichkeit der Gemeinde, also ihrer öffentlichen Verwirklichung, nicht notwendig die innere folgt. Entsprechend folgert er dann, daß es eine action missionnaire in der Kirche immer geben müsse, die auf eben die innere Verwirklichung abziele; jene action de l'église also, die ein bleibender Aspekt des kirchlichen Heilshandelns bleiben muß (p. 183; 189).

Damit dürfte auch bezüglich der Mission als Etappe im kirchlichen Wirken das Wesentliche aus der Konzeption P. Henry's erhoben sein. Um mit der Auseinandersetzung zu beginnen, muß gesagt werden, daß jedenfalls die Probleme sichtbar gemacht werden; die Fragen, die für eine theologische Begriffsbestimmung leitend sein könnten und müßten, gestellt werden. Die Beantwortung freilich ist oftmals verwirrt.

Was den Beginn, den «Ursprung» der Mission betrifft, sind einzelne Korrekturen bereits angebracht worden. Bedeutsam ist, daß die Mission damit beginnt, daß die Kirche öffentlich ankommt. Mit dieser Ankunft aber kommt die Kirche als geschichtliche Heilsüberlieferung an; beginnt die Kirche als Ursakrament gegenwärtig zu werden. Dies gilt auch, wenn z. B. nur ein christlicher Händler mit seiner Familie in einem heidnischen Gebiet sich niederläßt, — sofern sie nur den Glauben öffentlich bekennen, d. h. schlicht: als Christen sich bekennen. Dies ist eine wirkliche Ankunft der Kirche, denn der Laie gehört, auch wenn er in der Zerstreuung lebt, zum Laos Gottes, zur Gemeinde Gottes. Freilich ist dies eine implizite Ankunft der Kirche im ganzen, denn der Glaube des Laien ist ein Ver-

weis auf die Taufe und die Eucharistie, auf das Sakrament also, das er empfangen hat bzw. empfangen muß einerseits — und damit auf die hierarchische Dienstvollmacht in der Kirche andererseits. Die explizite Ankunft der Kirche ist entsprechend die Ankunft der Hierarchie. Damit ist sowohl impliziter wie expliziter Anfang oder «Ursprung» der Mission genannt. Zu letzterem ist noch einiges nachzutragen. Die Hierarchie ist nie Selbstzweck (nirgends und unter keiner Bedingung); sie hat ihrem Wesen folgend die Funktion des Heils aktiv, d. h. autoritativ zu übermitteln. Sie erscheint also nirgends und unter keiner Bedingung zu einem anderen Zwecke. Der Laie freilich mag durch andere Motive (Motive des Berufs, der weltlichen Stellung) angekommen sein; aber indem er irgendwo erscheint, hat er, wo immer er erscheinen mag, öffentlich Bekenntnis abzulegen — dies ist seine Funktion innerhalb der Heilsüberlieferung der Kirche. Die Hierarchie aber erscheint gerade zum Zwecke der öffentlichen Verkündigung — dies ist ihre Funktion im Gegenwärtigwerden der Kirche.

Damit dürfte ein Weiteres deutlich gemacht werden: Die Kirche im ganzen hat die Funktion, Heil zu übermitteln — und zwar eindeutig im und aus dem Bereiche der geschichtlichen Öffentlichkeit. Entsprechend gilt: Sie hat öffentlich «anzukommen», um überhaupt Heil in der ihr zufallenden Weise übermitteln zu können — und umgekehrt gilt: sie kommt öffentlich an nur, indem sie Heil vermittelt. Damit wird die Verschränkung von kirchlichem Handeln und Gegenwärtigwerden der Kirche sichtbar. Indem die Kirche handelt — Sakramente spendet, das Wort verkündet — erbaut sie sich selber auf als Kirche; im Maße sie sich auferbaut, wird sie gegenwärtig. Sie wird also gegenwärtig, indem öffentliches Bekenntnis und Liturgie sich ereignen. Die Missionstätigkeit — sei sie nun institutionalisiert oder nicht — ist also das Gegenwärtigwerden der Kirche, — freilich der Kirche als einer, die ihr Wesen vollzieht, der Kirche also, in der es öffentliche Heilsübermittlung gibt, der Kirche folglich als dem Ursakrament der Überlieferung. Daraus folgt eindeutig, daß es keine isolierbare action missionnaire gibt. Was P. Henry als solche bezeichnet, hat sich bei näherem Zusehen denn auch als Vollzug der Sendung der Kirche dargestellt, oder, wie jetzt zu sagen ist, als Vollzug der Heilsvermittlung dort, wo die Kirche in Ankunft ist.

Auf Grund dieser Überlegungen ergibt sich auch eine Modifizierung dessen, was P. Henry das Ende der Mission genannt hat. Zunächst ist anzumerken, daß seine Mißkreditierung des Missionsbegriffes, den er als «kanonistisch» bezeichnet, fehl am Platze ist. Was er als kanonistisch bezeichnet, ist ein legitim theologischer Aspekt an der Kirche: es ist die Kirche als Ursakrament des Heiles. Abgesehen davon, scheint die Umschreibung der Bedingungen, die erfüllt sein müssen, soll von «episkopaler Einzelkirche» die Rede sein und nicht mehr von «Missionskirche», richtig zu sein.

Im Sinne der voraufgehenden Darlegung können seine Ausführungen freilich präzisiert werden. Die Kirche wird demnach gegenwärtig, indem sie sich auferbaut als Heilsüberlieferung. Sie ist *gültig* gegenwärtig, wenn sie als eine Gemeinde, bestehend aus ursprünglich ortsansässigen Familien sich auferbaut hat, wenn sie zugleich einen autochthonen Bischof und Kle-

rus hat, wenn sie schließlich darüber hinaus noch die christliche Heilsüberlieferung (das depositum des Heils: die christliche Botschaft und die christliche Verwirklichung) in einer ihr hier und dann eigenen Vergegenwärtigung («Übersetzung», Akkommodation) besitzt. *Endgültig* aber hat sie sich erst gegenwärtig gesetzt, wenn sie in sich und aus sich selbst befähigt ist, in ihrem Gebiete fortzubestehen und ihr Gebiet im ganzen zu verchristlichen, d. h. allen dorthin zerstreuten Menschen, in welchem soziologischen Bereiche sie sich nun finden mögen, gegenwärtig zu werden und ihnen in diesem Gegenwärtigwerden das Heil zu übermitteln.

Dies ist ein theologischer, besser geschichtstheologischer, Begriff der Mission. Er ist nicht ein kanonistischer. Denn, daß eine einheimische Hierarchie instituiert wird, das bedeutet doch offenbar noch nicht, daß eine Kirche nun ictu nicht mehr in statu missionis sei. Umgekehrt, bedeutet doch wohl eine schon Jahrhunderte errichtete Hierarchie noch keine Garantie, daß eine Bischofskirche (oder ganze kirchliche Provinzen) nicht wiederum in den status missionis zurückkehren könnte. Die Bedeutung der Errichtung der Hierarchie dürfte auf einer anderen Ebene liegen. Es mag vermutet werden, daß die Kirche damit die koloniale Epoche der Missionierung zu einem prinzipiellen Ende bringt.

Zum Schluß mag vermerkt werden: 1. Mission ist das Gegenwärtigwerden der Kirche als Heilsüberlieferung. 2. Missionstätigkeit ist die Erfüllung der Sendung der Kirche schlechthin, freilich der Situation akkommodiert — also Vollzug der Heilsvermittlung der Situation entsprechend. 3. Dieser so gewonnene Begriff der Mission ist erst der Ausgang, die voraufgehende Verständigung über den theologischen Begriff dessen, was mit Mission gemeint ist. Die eigentliche Theologie der Mission hat nun erst einzusetzen. Sie wäre unter dem Titel «Geschichtstheologie» auszuarbeiten.

Miscellanea

Die französische Zeitschrift der katholischen Ärzteschaft «Cahiers Laënnec» 18 (1958), 4. Heft, ist eine Sondernummer über die *Weltgesundheitsorganisation* (WHO = World Health Organization), seit 1948 eine Sonderinstitution der Uno mit Sitz in Genf. Sie bietet eine gute Übersicht über die weltweiten Pläne und Erfolge. Die Organisation, die an die Arbeiten von früheren internationalen Konferenzen anknüpfen konnte, hat in den 12 Jahren ihres Bestehens schon sehr viel erreicht, was direkt und indirekt auch den Missionsländern zugute kommt. Der Kampf gegen die großen epidemischen Krankheiten kann nur auf internationaler Basis erfolgreich geführt werden. Sehr eindrücklich sind die statistischen Übersichten über den Stand dieser Krankheiten in den einzelnen Ländern. Die WHO fördert die wissenschaftlichen Forschungen, die Vereinheitlichung der Nomenklaturen, der Arzneimittel und setzt sich auch sofort direkt ein, sobald irgendwo eine Epidemie auftritt. 1958 hatte die WHO 13,5 Millionen Dollars zur Verfügung. Den Abschluß dieser Sondernummer bildet eine Würdigung der WHO vom christlichen Standpunkt aus durch den Dominikaner H. de Riedmatten.

Zürcher

Inventario dell'Archivio «storico» della Sacra Congregazione «de Propaganda Fide»

P. Nicola *Kowalsky* O. M. I., Archivista, Roma

L'Archivio di Propaganda non è una raccolta di documenti a scopo culturale o scientifico, ma il risultato dell'attività amministrativa della Congregazione. L'insieme delle scritture fino al 1893, quando fu cambiato il sistema di archiviazione, si suole chiamare «Archivio storico», perchè è quasi tutto aperto alla consultazione di studiosi di storia. Infatti, secondo le disposizioni vigenti, si possono consultare le carte fino a 100 anni indietro, cioè, adesso, fino al 1861 [1].

L'archivio di Propaganda ebbe inizio con la Sacra Congregazione. Nel 1627 Urbano VIII mise a disposizione di essa un locale nel Palazzo Vaticano ove accoglierne i documenti. Successivamente, per breve tempo, l'archivio ebbe sede nella Cancelleria Apostolica presso il primo Segretario di Propaganda Mons. Ingoli. Alla morte di questi, esso fu trasferito nel Palazzo di Propaganda Fide.

Verso il 1660 fu nominato il primo archivista nella persone dello scozzese Rev. William Leslie.

Durante l'occupazione francese, nel 1810, tutto l'archivio fu trasportato in Francia, ma dopo la caduta di Napoleone venne restituito a Propaganda.

Qui ci occupiamo soltanto dell'Archivio «storico». Data la sua natura, per comprenderne l'ordinamento occorre avere un'idea dell'andamento amministrativo della S. Congregazione rimasto sostanzialmente immutato fino al presente.

La S. Congregazione de Propaganda Fide è composta da un Cardinale Prefetto e da altri Cardinali nominati dal Sommo Pontefice. Essi si radunano in assemblea, detta «Congregazione Generale», di regola una volta al mese, per discutere gli affari più importanti. Questioni che esigono uno studio più profondo, sono affidate dal S. Padre ad una commissione speciale di Cardinali, che si riunisce nella cosiddetta «Congregazione Particolare». Al disbrigo degli affari correnti provvede il Cardinale Prefetto insieme con il Segretario e i Minutanti, che si riuniscono in «Congresso» una volta la settimana. I problemi che richiedono l'intervento pontificio

---

1 Non sono state pubblicate finora descrizioni o guide complete dell'archivio della S. Congregazione di Propaganda Fide. Ne diedero un quadro sommario il Pieper: Römische Archive I. Das Propaganda-Archiv. In: Römische Quartalschrift I. (1887) pp. 80–99, 259–265; ed il Kollmann: Acta S. C. de Propaganda Fide res gestas Bohemicas illustrantia, Prodromus, Praga 1939. – La più dettagliata descrizione è quella del russo Smurlo: Rossija i Italija IV. Leningrado 1927. – Ma astraendo dalla rarità del libro e dalla difficoltà della lingua russa, questa descrizione sotto certi aspetti ottima è incompleta; mancano per es. la seconda serie delle Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali, alcuni Congressi e fondi minori che non interessavano lo Smurlo.

sono sottoposti al S. Padre in apposita «Udienza». In tutti i casi suddetti, Propaganda comunica alla parte interessata in forma di *decreto, istruzione, lettera,* le decisioni prese.

A questa divisione amministrativa corrispondono i fondi dell'Archivio nel modo seguente:

Alla Congregazione Generale corrispondono gli Atti delle Congregazioni Generali con le Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali; alla Congregazione Particolare, gli Atti delle Congregazioni Particolari; al Congresso, le Scritture riferite nei Congressi; all'Udienza, le Udienze di Nostro Signore; alla risposte di Propaganda i fondi: Decreti, Istruzioni, Lettere della S. Congregazione di Propaganda Fide.

Esaminiamo ora ciascun fondo in particolare.

Gli Atti (Acta)

1622—1960 = 328 voll.

Gli Atti, «Acta Sacrae Congregationis» sono i processi verbali delle sedute dei Cardinali riuniti in Congregazione generale. In seguito all'esposto fatto dal Cardinale Ponente o dal Segretario, i Cardinali prendevano una decisione. La raccolta delle esposizioni dei Ponenti (Ristretto) con le risoluzioni chiamate «rescritti» formano il fondo degli Atti. Essi contengono le norme impartite dallo stato maggiore all'esercito missionario e costituiscono la chiave di tutto ciò che si è fatto a Propaganda. E' da essi che bisogna cominciare qualsiasi studio o ricerca.

Già prima della fondazione stabile e definitiva di Propaganda, avvenuta nel 1622, vi erano state delle Congregazioni temporanee «de Propaganda Fide» di cui quella sotto Clemente VIII fu la più notevole. Perciò al primo volume degli Atti venne dato il numero di serie 3, nella speranza di ricuperare per questo Archivio i documenti delle suddette Congregazioni precedenti, che però non si realizzò.

Nei primi decenni ciascun volume degli Atti comprende generalmente due anni, eccetto il 3 (1622—1625) e il 18 (1648). Dal 1651 ciascun anno ha il suo volume. Fanno eccezione: gli anni 1808—1814 che sono riuniti in un solo tomo (Diario), gli anni 1914—15, 1917—18, 1942—43, 1944—45, 1953—54, 1955—56, 1957—58, in cui un volume comprende due anni. Gli anni 1866, 1868, 1873, 1874, 1883, 1904, 1905, 1937 e 1938 hanno ciascuno due volumi.

I volumi 1, 2, 5, 9, 11, 40 sono duplicati. Speciale menzione, perchè fuori serie, merita il volume 176: «Libro delli Decreti, Rescritti, Risoluzioni ed altre provvidenze della Propaganda dal Mese di Luglio 1811 all'Aprile 1814». Tutto il fondo degli Atti, l'unico che dopo il 1892 fu continuato nella forma antica, conta dal 1622 al 1960 (incl.) 328 volumi.

Dal 1817 in poi le ponenze furono stampate, il che facilita lo studio degli Atti.

Dopo l'esperienza di 35 anni i verbali delle Congregazioni Generali furono modificati nella forma e nel contenuto. I primi due Segretari, Ingoli (1622—1649) e Massari (1649—1657) redigevano i verbali in latino.

Essi si scrivevano di seguito, l'uno appresso l'altro, non voltando pagina finchè non fosse piena neppure per l'inizio di un nuovo anno. In cima al processo verbale si scrivevano il giorno e il numero della Congregazione Generale, e accanto all'«Affare» si annotava la sostanza dell'affare stesso, o la persona o l'oggetto in discussione. Ogni «affare» occupa relativamente poco spazio. Più risaliamo verso il tempo della fondazione di Propaganda, più breve e laconico è il testo. L'indicazione del relatore, l'essenza dell'affare, la decisione presa vengono esposte generalmente in 5—10 righe, e a volte in una sola frase.

Dal maggio/giugno 1657 tutto ciò cambia. I verbali della Congregazione generale del 7 maggio, la prima a cui assisteva il nuovo Segretario Liberici, sono scritti ancora in latino, nel volume 25 degli Atti. Ma furono poi trascritti in italiano nel volume 26 che, contrariamente all'uso, non contiene i verbali delle adunanze di tutto l'anno, ma comincia con la Congregazione generale del 4 luglio, e come abbiamo detto, l'adunanza del 7 maggio vi è ripetuta in italiano.

Nei primi 35 anni, generalmente in capo al resoconto di ogni adunanza era notato il luogo ove si teneva e il nome di chi vi assisteva, ma i partecipanti erano indicati solo in generale. Gli assenti erano invece designati chiaramente con i loro nomi: p. e. Congr. 25. Die 19 Novembris fuit congregatio in Quirinali palatio coram Sanctissimo cui interfuerunt omnes cardinales in curia praesentes praeter Ill. mum Bandinum; o, Congr. 40. Die 2 Augusti 1625 fuit congregatio in palatio Ill.mi Card. Bandini, cui interfuerunt quatuor tantum Cardinales. Dal 1657 in poi l'indicazione del luogo fu spesso omessa perchè le adunanze si tenevano ormai regolarmente nel Palazzo di Propaganda, e in genere tutti i presenti vengono nominati: p. e. «Die 16 Martii 1682 fuit congregatio generalis de Propaganda Fide in qua interfuerunt omnes Em.mi et Rev.mi DD. Cardinales infrascripti, videlicet ...»

Anche dopo il 1657 e fino ad oggi questa intestazione ed il rescritto si scrivono in latino, p. e.: «In Congregatione Plenaria de Propaganda Fide habita die 25 Aprilis 1960 in aedibus Eiusdem S. Congregationis, cui interfuerunt EE. ac RR. DD. Cardinales ... Referente Cardinale ... Em.mi Patres respondendum censuerunt ...»

Con il passaggio suaccennato dal latino all'italiano si cambia anche il contenuto del verbale. Gli affari sono ora esposti più ampiamente, talvolta in 3, 5 o più pagine, tal'altra in trattati interi.

Si fa distinzione fra il rapporto del Cardinale Ponente (Ristretto) e l'esposizione dei documenti su cui si fonda il rapporto (Sommario) fatto all'inizio dal Segretario. Nel Sommario spesso le scritture originali sono trascritte per intero. Il terzo elemento del verbale è costituito dai cosiddetti «Rescriptum» o più raramente «Decretum» contenenti le decisioni stesse della Congregazione divise in paragrafi secondo il rapporto. Per maggiore chiarezza, sotto il Segretario Ingoli, le adunanze generali furono numerate in continuazione, secondo i pontificati: sedute 1—33 sotto il Papa Gregorio XV (gennaio 1622—giugno 1623); sedute 1—316 sotto Urbano VIII (settembre 1623—luglio 1644); sedute 1—103 sotto Innocenzo X (set-

tembre 1644—marzo 1649). Dopo la morte di Ingoli, nel tempo di Massari, questo sistema di numerazione fu abbandonato (settembre 1649—maggio 1657). Quando nel maggio 1657 la redazione dei verbali fu riformata, anche la primitiva numerazione fu ripresa e continuata fin alla fine del 1668 (sedute 1—136). Invece a partire dal 1669 tale numerazione fu definitivamente abbandonata dal nuovo Segretario Baldeschi.

I processi verbali delle adunanze erano troppo complessi e vari per non esigere già nei primi tempi una guida per orientarsi in questo Mare magnum, perciò, fin dal principio, gli Atti sono corredati da indici più o meno dettagliati. Nei primi 35 anni sotto Ingoli e Massari (1622—1657) questi non sono altro che una ripetizione delle postille marginali distribuite in ordine alfabetico. Del resto l'ordine alfabetico è osservato solo per l'iniziale, non per le altre lettere della parola; quindi per trovare una data voce occorre leggere tutta la lista che ha la stessa inziziale, p. e. Aachen può trovarsi alla fine delle voci che cominciano con «A».

Nell'indice si può osservare la preponderanza dell'aspetto geografico su quello personale e degli oggetti. I rinvii sono fatti secondo il foglio e il numero dell'affare. Nel 1657 il vecchio indice misto fu diviso in tre parti; cioè: *geografico* (index locorum), *personale* (index personarum), nel quale «persona» è presa in un senso molto largo, p. e. arcivescovi, collegi, vicari; e infine l'indice delle *Congregazioni generali,* con le indicazioni degli oggetti discussi in ciascun affare, p. es.

Congregatio 11: 3 Decembris 1657

1. Mingrelia. Missionario. Soggetti.
2. Alessio. Soggetto da provvedersi.
3. Collegio Urbano. Dimissoria.

Quest'ultimo indice è molto importante per gli anni 1657—1680, perchè i rinvii degli indici geografici e personali *non* indicano il foglio e l'affare come prima, ma il numero dell'adunanza (che ogni anno ricomincia con il numero 1) e quello dell'affare; p. es. 11, 3 = Congregazione generale del 3 dicembre 1657, Collegio Urbano. Dopo il 1680 si ritornò alla vecchia indicazione cioè al foglio degli Atti ed al numero dell'affare.

Ma lo stesso indice, diviso in parti divenne di anno in anno più esatto e più voluminoso. Nel 1666 i soli tre indici occupavano più della terza parte del volume, c. 200 pagine; nel 1667 essi occupano già la metà del tomo. Era necessario rimediare a tale inconveniente. Nel 1668 l'indice fu ridotto a soli 22 fogli. Dopo alcuni esperimenti i tre indici furono ridotti ad uno solo, tralasciando completamente l'elemento personale e dando un posto assai modesto ai nomi di materie. Il fondo fu costituito dai nomi geografici, presi nella estensione più generale. In compenso l'indice non solo enumera i fatti sotto il rispettivo paese, ma riferisce pure brevemente il contenuto degli affari.

Questi indici sono stati fatti da un punto di vista semplicemente e strettamente amministrativo, nella supposizione che rimanessero privati.

Le Scritture originali riferite nelle Congregazioni Generali (SOCG) 1622–1892 = 1041 voll.

Questo fondo è formato dall'insieme dei documenti che hanno servito a base alle deliberazioni delle Congregazioni generali: lettere e memorie di vescovi, di missionari, di principi, dispacci di Nunzi e Delegati, atti dei sinodi, di visite apostoliche, voti dei consultori.

E'diviso in due serie. La prima, di 417 volumi comprende gli anni 1622–1668; la seconda, vol. 418–1041, va dal 1669 al 1892.

La grande differenza fra queste due serie sta nel fatto che la prima segue l'ordine *geografico*, mentre la seconda è disposta nell'ordine *cronologico*. Non a caso il Segretario Baldeschi nel sostituire il nuovo ordine lo intitolava: Collezione moderna, *Scritture corrispondenti agli Atti*, mentre la vecchia serie delle Scritture non corrispondenti agli Atti fu generalmente chiamata «Lettere Antiche». Oggi questa distinzione non ha più ragione d'essere.

Nelle citazioni bisogna adoperare il nome generico «Scritture originali riferite nelle Congregazioni generali».

Il prima sistema della divisione geografica corrispondeva bene all'attività di Propaganda, ma oltrepassava il limite, perchè il materiale cresceva troppo; i quadri territoriali dei paesi e delle regioni cambiavano, i confini etnografici non coincidevano con i politici, l'attività di questo o quel missionario non si limitava sempre a un solo territorio. Per queste ragioni si abbandonò nella seconda serie il metodo geografico, adottando il cronologico; cioè il materiale fu disposto nell'ordine delle sedute e degli affari che si trattavano nella stessa seduta. Così gli Atti sono la chiave delle Scritture originali riferite nelle Congregazioni generali.

La prima serie

Servirsi del materiale raccolto nei primi 417 volumi delle Scritture originali è assai difficile.

Generalmente ciascun volume comprende le lettere di una o più regioni determinate e che sono state scritte durante uno o più anni di seguito. Talvolta le indicazioni dorsali non sono del tutto esatte; si possono cioè trovare nel volume dei documenti anteriori o posteriori al periodo indicato o che si riferiscono ad altre regioni. Per es. le carte del Giappone bisogna cercarle, oltre che sotto la voce propria segnata sul dorso del volume «India et Japonia» anche sotto le lettere di Portogallo e così quelle di Irlanda ed Olanda sotto «Fiandra», poichè l'Internunzio di Fiandra trattava gli affari di Irlanda e di Olanda.

I primi 55 volumi, «Lettere d'Italia», sono i più confusi, perchè contengono notizie sulle missioni più disparate; lettere scritte da procuratori residenti a Roma o a Venezia, o da vescovi e missionari di passaggio a Napoli, Ancona, Venezia ecc.

I volumi 56–310 ci danno le lettere scritte dal 1622 al 1668 dai diversi paesi di missione. Le indicazioni dorsali non sono anche qui sempre esatte.

Il volume 87 porta per es. «Colonia, Germania, Boemia, Ungheria 1643», ma vi si trovano anche lettere dalla Polonia. Nel volume 225 che ha per titolo: «Asia, Armeni di Polonia», contiene anche lettere del Brasile. Il volume 263: «Servia, Albania, Dalmazia, Illirico dal 1630 al 1639» ha pure una carta relativa agli Armeni di Polonia, un documento georgiano, dubbi proposti dai missionari di Aleppo e un documento del Collegio inglese di Lisbona. Il volume 276 porta il titolo: «Grecia 12—17: Paronaxia, Paros Patmos», ecc. Paronaxia non è una regione, ma una sede titolare e sotto tale nome si contengono documenti sulle avventure nel regno di Napoli di Macario metropolita di Paronaxia che fu uno dei prelati ordinanti per il rito greco a Roma. Si sarebbe dovuto metterli fra le lettere di Italia.

I volumi 180, 181 sono lettere in lingue orientali, il 182 si riferisce alla canonizzazione di S. Giosafat, i «ricapiti» sono volumi che contengono documenti lasciati fuori nei volumi precedenti e che abbracciano tutto il periodo 1622—1668. I volumi 312—322 sono intitolati «Cause», e contengono questioni riguardanti ogni paese; è un tentativo di classificazione per materia, come anche i volumi 382—417 che portano il titolo «Memoriali», vale a dire suppliche, con oggetti diversi. Per il periodo 1648—1668 i memoriali sono dispersi fra le Scritture originali riferite nelle Congregazioni generali. Se ne trovano anche in gran numero nei primi 10 volumi delle Congregazioni Particolari. Servendosi dei 417 primi volumi delle Scritture originali bisogna ricordarsi che la classificazione geografica è quella del secolo 17 con tutti i suoi errori riguardo all'Asia e all'Africa e con la terminologia dell'Europa di allora.

Bisogna ricordarsi anche che la serie non è completa, nonostante la numerazione continua da 1—1041. Questa numerazione è di epoca recente, fatta certamente dopo il ritorno dell'archivio da Parigi. Nel cosiddetto «fondo di Vienna» sono parecchi volumi che dovrebbero stare fra il volume 417 e quello 418, per es. Settentrione 26—28 Hibernia 1650—1668 ed altri. L'indicazione della classificazione antica sono le cifre romane che molti volumi hanno sul dorso. Ciascun volume ha un indice alla fine, ma molto inesatto. I volumi hanno spesso una doppia paginazione; per la citazione si deve adoperare la moderna a stampiglio.

Per facilitare la consultazione diamo un elenco alfabetico dei paesi a cui si riferiscono i primi 417 volumi.

Africa: 1631 vol. 73, 1633 vol. 103, 1639 vol. 118, 1641 vol. 120, voll. 247–255.
Albania: 1642 vol. 60, 1646 vol. 63, 1640 vol. 124, 1641 vol. 125, 1645 vol. 126, 1644 vol. 127, 1638 vol. 158, 147 vol. 176, 1648 vol. 178, 1643 vol. 179, vol. 261, 1629 vol. 262, 1630–39 vol. 263, 1648 vol. 264, 1647–48 vol. 265, 1652–56 vol. 266, 1650–55 vol. 267, 1637 vol. 268, voll. 294–304.
Aleppo: 1635 vol. 59, vol. 130, vol. 240.
Alessio [Albania]: vol. 261.
Algeria: vol. 255.
Alsazia: 1629 vol. 57, 1628 vol. 102.
Amburgo: 1629 vol. 57, 1643 vol. 87, 1645 vol. 90, 1648 vol. 97, 1628 vol. 102.
America: voll. 256–260.
Anatolia: vol. 238.
Andro [Arcipelago]: vol. 273.
Anglia: vedi Scozia.

Antivari [Jugoslavia]: vol. 261.
Arabi: 1636–1648 vol. 293.
Arcipelago [dell'Egeo]: 1643 vol. 39, 1632 vol. 149, 1634 vol. 151, 1637 vol. 156, 1638 vol. 159, 1639 vol. 161, 1640 vol. 163, 1641 vol. 165, 1642 vol. 167, 1645 vol. 171, 1646 vol. 173, 1647 vol. 175, 1648 vol. 177, 1629 vol. 183, 1629 vol. 184, 1630–39 vol. 184, 1640–41 vol. 185, 1648 vol. 186, voll. 187, 188.
Arda [Africa Occ.]: vol. 253, 255.
Argentiera [Arcipelago]: vol. 273.
Armeni: voll. 221, 291, 1636–48 vol. 293.
Armeni di Asia: vol. 222.
Armeni d'Italia: vol. 223.
Armeni di Polonia: voll. 224, 225.
Armenia: 1645 vol. 62, 1647 vol. 64, 1648 vol. 65, 1634 vol. 104, 1640 vol. 119, 1642 vol. 121, 1643 vol. 122, 1644 vol. 123.
Asia: 1630 vol. 115, voll. 221–246.
Asia «cause»: 1633 vol. 316.
Atene: vol. 275.
Austria: 1656 vol. 335.
Avignone: 1628 vol. 130, 1629 vol. 131, 1638 vol. 137, 1642 vol. 141, 1643 vol. 142, 1645 vol. 143, 1646 vol. 144, vol. 201.
Barbaria [Africa Sett.]: 1635 vol. 59, 1647 vol. 64, 1648 vol. 65, 1645 vol. 108, 1640 vol. 119, 1642 vol. 121, 1643 vol. 122, 1644 vol. 123, 1644 vol. 128.
Bastione di Francia [Africa Sett.]: vol. 255.
Batavia nuova [Indonesia]: vol. 230.
Beccioli [Bejapur, India]: vol. 237.
Belgio: 1647 vol. 94, 1648 vol. 97, vol. 325.
Belgio o Fiandra (Jesuitissae): 1648 vol. 205.
Benin [Africa Occ.]: vol. 255.
Berito, Vescovo di [Pierre Lambert de la Motte]: vol. 227.
Boemia: 1627 vol. 67, 1629 vol. 70, 1630 vol. 71, 1631 vol. 72, 1636 vol. 78, 1637 vol. 79, 1642 vol. 85, 1643 vol. 87, 1645 vol. 90, 1646 vol. 93, 1647 vol. 94, 1648 vol. 96, 1648 vol. 97, 1629 vol. 214, 1630–38 vol. 215, 1635–48 vol. 216, vol. 217.
Bosnia: 1641 vol. 125, vol. 218, voll. 305, 306.
Brasile: voll. 244, 258.
Budua [Dalmazia]: vol. 299.
Bulgaria: 1637 vol. 60, 1646 vol. 63, 1640 vol. 124, 1641 vol. 125, 1644 vol. 127, 1638 vol. 158, 1647 vol. 176, 1648 vol. 178, 1643 vol. 179, 1648 vol. 219, vol. 220, 1637 vol. 268.
Caldei: voll. 291, 292, 1636–48 vol. 293.
Canadà: vol. 256.
Candia: 1627 vol. 45, 1631 vol. 116, 1642 vol. 121, 1627 vol. 146, 1630 vol. 148, 1632 vol. 149, 1637 vol. 155, 1638 vol. 158, 1639 vol. 161, 1640 vol. 163, 1641 vol. 165, 1644 vol. 169, 1646 vol. 173, 1647 vol. 175, 1648 vol. 177, vol. 273.
Canonizzazione: [di S. Giosafat] vol. 182.
Cattaro [Dalmazia]: vol. 299.
Cause: 1626 vol. 311, 1629 vol. 312, 1630 vol. 313, 1631 vol. 314, 1632 vol. 315, 1633 vol. 317, 1637 voll. 318, 319, 1638 vol. 320, 1648–55 vol. 322.
Cefalonia [Isole Ionie]: vol. 285.
Cicladi [Arcipelago egeo]: vol. 271.
Cimarra [Illirico]: vol. 300.
Cina: 1648 vol. 192, 1654 vol. 193.
Cipro: 1639 vol. 161, 1648 vol. 206, vol. 228.
Colonia: 1629 vol. 57, 1626 vol. 66, 1627 vol. 68, 1631 vol. 72, 1632 vol. 74, 1633 vol. 75, 1636 vol. 78, 1637 vol. 79, 1642 vol. 85, 1643 vol. 87, 1645 vol. 90, 1646 vol. 93, 1647 vol. 94, 1648 vol. 97, 1630 vol. 98, 1628 vol. 102.
Collegi: voll. 362, 365.
  Coll. Armeno in Roma: vol. 366.
  Coll. in Avignone: vol. 366.
  Coll. in Brunsberg: vol. 367.

Coll. in Colonia: vol. 367.
Coll. in Cotunio: vol. 367.
Coll. in Dillinga: voll. 367, 378.
Coll. Elvetico: vol. 370.
Coll. in Fulda: vol. 367.
Coll. Germanico-Ungar.: voll. 368, 369.
Coll. in Graz: vol. 367.
Coll. Illirico a Fermo: vol. 371.
Coll. Illirico a Loreto: vol. 372.
Coll. Greco: vol. 370.
Coll. Inglese a Duaco [Donai]: vol. 373.
Coll. Inglese a Roma: vol. 373.
Coll. Irlandese a Lovanio: vol. 370.
Coll. Irlandese a Parigi: vol. 371.
Coll. d'Italiani Lomb. a Parigi: vol. 374.
Coll. di Maroniti: vol. 375.
Coll. di Maroniti in Ravenna: vol. 374.
Coll. a Praga: vol. 377.
Coll. di Propag. o Urbano: voll. 361, 363, 379, 381.
Coll. Urbano «Fabbrica»: vol. 354.
Coll. S. M. de «Victoria»: voll. 364, 376.
Coll. di S. Pancrazio: vol. 376.
Coll. di S. Pietro in Montorio: vol. 377.
Coll. Seminario Romano: vol. 378.
Coll. Scozzese di Roma: vol. 378.
Coll. Viennese: vol. 378.
Coll. Vilnense: vol. 378.
Commissario: di Portogallo, Brasile, Ospizio
di Sardegna e Generale di Roma: vol. 244.
Congo: vol. 250.
Corcyra [Corfù]: 1648 vol. 206.
Corfù: vol. 285 [cf. voll. 206, 285, 348].
Costantinopoli: 1632 vol. 150, 1634 vol. 151, 1636 vol. 153, 1635 vol. 154, 1637 vol. 156, 1638 vol. 159, 1639 vol. 162, 1640 vol. 163, 1641 vol. 166, 1642 vol. 167, 1643 vol. 168, 1644 vol. 170, 1645 vol. 171, 1646 vol. 174, 1647 vol. 175, 1648 vol. 177, vol. 277.
Costantinopoli: Cirillo Lucari, patriarca di Costantinopoli,
indice del negoziato e delle sue eresie: vol. 270.
Creta: 1648 vol. 206, vol. 348.
Crisopoli, vescovo di [Matteo de Castro]: vol. 230.
Dalmazia: 1636 vol. 17, 1644 vol. 42, 1632 vol. 58, 1642 vol. 60, 1643 vol. 61, 1633 vol. 75, 1640 vol. 124, 1635 vol. 152, 1638 vol. 157, 1639 vol. 160, 1641 vol. 164, 1646 vol. 172, 1629 vol. 262, 1630–39 vol. 263, 1648 vol. 264, 1650–55 vol. 267, 1637 vol. 268, vol. 307.
Dania: vol. 296, vol. 339.
Durazzo: vol. 302.
Arcivescovo Greco di Durazzo: vol. 300.
Ebrei: vol. 354.
Egeo = v. Arcipelago.
Egitto: 1635 vol. 59, 1647 vol. 64, 1648 vol. 65, 1631 vol. 99, 1633 vol. 103, 1634 vol. 104, 1638 vol. 107, 1645 vol. 108, 1639 vol. 118, 1640 vol. 119, 1641 vol. 120, 1642 vol. 121, 1643 vol. 122, 1644 vol. 123, 1644 vol. 128, 1636 vol. 135, voll. 211, 212, 251.
Eliopoli, vescovo di [François Pallu]: vol. 227.
Etiopia: 1635 vol. 59, 1647 vol. 64, 1648 vol. 65, 1628 vol. 102, 1633 vol. 103, 1638 vol. 107, 1645 vol. 108, 1641 vol. 120, 1642 vol. 121, 1644 vol. 128, voll. 211, 212, 251.
Fiandra: 1632 vol. 74, 1641 vol. 83, 1641 vol. 84, 1646 vol. 93, 1631 vol. 100, 1626 vol. 101, 1635 vol. 105, 1645 vol. 108, 1627 vol. 129, 1629 vol. 131, 1633 vol. 133,

1634 vol. 134, 1636 vol. 135, 1637 vol. 136, 1638 vol. 137, 1639 vol. 138, 1640 vol. 139, 1642 vol. 141.
Filipine: vol. 230.
Firenze: 1647 vol. 51, 1648 vol. 55.
Francescani: vol. 231.
Francia: 1632 vol. 74, 1641 vol. 83, 1644 vol. 89, 1648 vol. 97, 1631 vol. 100, 1626 vol. 101, 1627 vol. 129, 1628 vol. 130, 1629 vol. 131, 1630 vol. 132, 1633 vol. 133, 1634 vol. 134, 1636 vol. 135, 1637 vol. 136, 1638 vol. 137, 1639 vol. 138, 1640 vol. 139, 1642 vol. 141, 1643 vol. 142, 1645 vol. 143, 1646 vol. 144, 1647 vol. 145, 1629 vol. 198, 1648 vol. 199, voll. 200, 201, 202, 203, 204.
Frati: vol. 302. [Illirico].
Gallipoli: vol. 271.
Genova: 1648 vol. 349, vol. 351.
Germania: 1648 vol. 65, 1626 vol. 66, 1627 vol. 67, 1628 vol. 69, 1629 vol. 70, 1630 vol. 71, 1631 vol. 72, 1632 vol. 74, 1633 vol. 75, 1634 vol. 76, 1635 vol. 77, 1636 vol. 78, 1637 vol. 79, 1638 vol. 80, 1639 vol. 81, 1640 vol. 82, 1641 vol. 83, 1642 vol. 85, 1643 vol. 87, 1644 vol. 89, 1645 vol. 90, 1646 vol. 93, 1647 vol. 94, 1648 vol. 96, 1648 vol. 97, vol. 280, voll. 323–329, 1629 vol. 330, voll. 331, 332, 1648 vol. 333, 1653 vol. 334, 1656 vol. 335.
Gerusalemme: 1635 vol. 59, 1634 vol. 104.
Gesuitesse: 1648 vol. 205.
Gesuiti: vol. 231. [Indie Orientali].
Giappone: 1629 vol. 189, 1636 vol. 190, 1648 vol. 192, 1654 vol. 193, vol. 194.
Georgia: 1648 vol. 65, 1631 vol. 73, 1637 vol. 106, 1628 vol. 147, 1648 vol. 209, voll. 210, 229.
Goa: vol. 237.
Golconda [India]: vol. 237.
Grecia: voll. 217, 279, 281–290.
Guinea: vol. 254.
Holsatia [Holstein]: vol. 296.
Ibernia: 1635 vol. 14, 1644 vol. 89, 1631 vol. 100, 1628 vol. 102, 1635 vol. 105, 1637 vol. 106, 1627 vol. 129, 1633 vol. 133, 1634 vol. 134, 1636 vol. 135, 1638 vol. 137, 1639 vol. 138, 1640 vol. 139, 1640 vol. 140, 1642 vol. 141, 1643 vol. 143, 1645 vol. 145, 1632 vol. 150, 1636 vol. 294, 1648 vol. 295, vol. 298.
Idalcan [India]: vol. 237.
Illirico: 1636 vol. 17, 1626 vol. 56, 1642 vol. 60, 1631 vol. 73, 1640 vol. 124, 1641 vol. 125, 1644 vol. 127, 1627 vol. 146, 1628 vol. 147, 1630 vol. 148, 1634 vol. 151, 1635 vol. 152, 1638 vol. 157, 1639 vol. 160, 1646 vol. 172, 1647 vol. 176, 1648 vol. 178, 1643 vol. 179, vol. 261, 1629 vol. 262, 1630–39 vol. 263, 1648 vol. 264, 1637 vol. 268, voll. 299–307, voll. 309, 310.
Indie: 1630 vol. 98, 1631 vol. 99, 1633 vol. 103, 1634 vol. 104, 1635 vol. 105, 1637 vol. 106, 1638 vol. 107, 1646 vol. 109, 1640 vol. 119, 1641 vol. 120, 1644 vol. 123, 1627 vol. 129, 1629 vol. 131, 1633 vol. 133, 1639 vol. 138, 1642 vol. 141, 1643 vol. 142, 1645 vol. 143, 1647 vol. 145, 1629 vol. 189, 1636 vol. 190, 1648 vol. 191, 1648 vol. 192, 1654 vol. 193, vol. 194, voll. 230–233.
Cause dell'Indie: 1643 vol. 321.
Inghilterra: 1641 vol. 83, 1631 vol. 100, 1626 vol. 101, 1628 vol. 102, 1635 vol. 105, 1637 vol. 106, 1627 vol. 129, 1629 vol. 131, 1630 vol. 132, 1633 vol. 133, 1634 vol. 134, 1636 vol. 135, 1638 vol. 137, 1639 vol. 138, 1640 vol. 139, 1642 vol. 141, 1643 vol. 142, 1647 vol. 145, 1632 vol. 150, vol. 347.
Isole [del Mediterraneo]: 1640 vol. 29, 1645 vol. 45, 1631 vol. 116, 1642 vol. 121, 1630 vol. 148, 1632 vol. 149, 1636 vol. 153, 1637 vol. 155, 1638 vol. 158, 1639 vol. 161, 1640 vol. 163, 1641 vol. 165, 1644 vol. 169, 1646 vol. 173, 1648 vol. 177.
Istria: vol. 351.
Italia: 1626–36 voll. 1–16, 1637–43 voll. 18–38, 1644 voll. 40, 41, 1645 voll. 43, 44, 1646 voll. 46, 47, 1647 voll. 50, 51, 52, 1648 voll. 53, 54, 55, voll. 351–360.
Italo-Greci: vol. 351.
Lettere di lingua straniera (orientali): 1631–1645 vol. 180, 1622–29 vol. 181.

Levante: 1628 vol. 111, 1626 vol. 112, 1627 vol. 113, 1629 vol. 114, 1630 vol. 115, 1631 vol. 116, 1633 vol. 117.
Littorale [Dalmazia]: 1643 vol. 61, 1640 vol. 124, 1639 vol. 160, 1641 vol. 164, 1646 vol. 172, 1647 vol. 176, 1637 vol. 268.
Lotaringia: 1629 vol. 198.
Macao: vol. 237.
Macedonia: 1648 vol. 264, 1647–48 vol. 265.
Madagascar: vol. 252.
Malabar: vol. 237.
Malta: 1632 vol. 7, 1636 vol. 17, 1638 vol. 24, 1639 vol. 27, 1643 vol. 39, 1645 vol. 45, 1646 vol. 49, 1648 vol. 54, 1644 vol. 123, 1642 vol. 167, 1647 vol. 175, 1625 vol. 358, 1648 vol. 359.
Marocco: vol. 252.
Maroniti: voll. 235, 291, 1636–48 vol. 293.
Memoriali: 1622–48 voll. 382, 417.
Mesopotamia: voll. 196, 210.
Messina: 1636 vol. 17.
Metellopoli, vescovo di [Ignace Cotolendi]: vol. 227.
Miconè [Arcipelago]: vol. 271.
Milano: 1647 vol. 50, 1648 vol. 55, vol. 351.
Mingrelia [Caucaso]: 1642 vol. 121, 1644 vol. 123, 1648 vol. 209, voll. 210, 229.
Missionari: voll. 302, 303, 353.
Missioni, istanze per: vol. 353.
Moldavia: 1642 vol. 60, 1643 vol. 61, 1645 vol. 62, 1646 vol. 63, 1647 vol. 64, 1637 vol. 79, 1648 vol. 177.
Monti [di pietà]: voll. 302, 303.
Moravia: 1648 vol. 333, 1655 vol. 335.
Morea [Peloponneso]: vol. 275.
Morlacchi [Adriatici]: vol. 307.
Moscovia: 1645 vol. 62, 1647 vol. 64, 1648 vol. 65, vol. 338.
Musachia [Illirico]: vol. 301.
Münster: 1648 vol. 97.
Napoli: 1636 vol. 17, 1638 vol. 24, 1645 vol. 45, 1646 vol. 49, 1647 vol. 52, 1648 vol. 54, vol. 351, 1625 vol. 358.
Naxia [Arcipelago]: voll. 274, 275.
Nigrizia: voll. 253, 255.
Nona [Dalmazia]: vol. 307.
Norvegia: vol. 339.
Ocrida [Illirico]: vol. 301.
Olanda: 1648 vol. 207, vol. 208, 325.
Ossero [Illirico]: vol. 307.
Oweri [Africa Occ.]: vol. 255.
Palatinato: 1629 vol. 57, 1631 vol. 72.
Palestina: 1645 vol. 62, 1633 vol. 103, 1639 vol. 118, 1640 vol. 119, 1642 vol. 121, 1636 vol. 135, 1632 vol. 149, vol. 195.
Pantelleria: vol. 253.
Paronaxia [cf. testo p. 14]: vol. 276.
Paros [Cicladi]: vol. 276.
Patmos: vol. 276.
Pegù [Birmania]: vol. 237.
Peloponneso: 1648 vol. 186.
Perasto [Dalmazia]: vol. 307.
Persia: 1635 vol. 59, 1645 vol. 62, 1647 vol. 64, 1648 vol. 65, 1631 vol. 73, 1637 vol. 106, 1638 vol. 107, 1639 vol. 118, 1640 vol. 119, 1641 vol. 120, 1642 vol. 121, 1643 vol. 122, 1636 vol. 135, 1628 vol. 147, 1648 vol. 209, vol. 210.
Pola [Istria]: vol. 351.
Polonia: 1626 vol. 56, 1629 vol. 57, 1632 vol. 58, 1635 vol. 59, 1642 vol. 60, 1643 vol. 61, 1645 vol. 62, 1646 vol. 63, 1647 vol. 64, 1648 vol. 65, 1627 vol. 67, 1628 vol. 69, 1631 vol. 73, 1633 vol. 75, 1634 vol. 76, 1639 vol. 81, 1644 vol. 127, 1630

vol. 132, 1636 vol. 135, 1637 vol. 136, 1638 vol. 137, 1640 vol. 139, 1641 vol. 164, voll. 336–339.
Portogallo: 1632 vol. 74, 1648 vol. 97, 1630 vol. 98, 1631 vol. 99, 1626 vol. 101, 1634 vol. 104, 1646 vol. 110, 1644 vol. 123, 1636 vol. 135, 1639 vol. 138, 1642 vol. 141, 1643 vol. 142, 1645 vol. 143, 1629 vol. 189, vol. 244.
Porto S. Michele [Africa Sett.]: vol. 253.
Preti: vol. 303.
Pulati in Albania: vol. 303.
Rezia: 1631 vol. 72, 1641 vol. 84, 1643 vol. 86, 1629 vol. 131, 1625 vol. 213, voll. 331, 342–346.
Rodi: 1648 vol. 206, vol. 348.
Roma: 1647 vol. 51, 244.
Romania: vol. 277.
Russia: 1629 vol. 57, 1632 vol. 58, 1635 vol. 59, 1642 vol. 60, 1643 vol. 61, 1645 vol. 62, 1647 vol. 64, 1648 vol. 65, 1631 vol. 73, 1634 vol. 76, 1639 vol. 81, 1630 vol. 132, 1637 vol. 136, 1638 vol. 137, voll. 336–339.
San Salvatore: vol. 258.
Santorino [Arcipelago]: vol. 276.
Sappa [Albania]: vol. 303.
Sardegna: vol. 244.
Sassonia: 1631 vol. 72, vol. 296, 1648 vol. 333.
Savoia: 1638 vol. 137, 1648 vol. 349, vol. 350.
Scio [Arcipelago]: vol. 281.
Scozia: 1631 vol. 100, 1628 vol. 102, 1637 vol. 106, 1629 vol. 131, 1634 vol. 134, 1636 vol. 135, 1642 vol. 141, 1647 vol. 145, voll. 297, 308, 347.
Seminario Romano: vol. 378.
Serra Lione [Africa Occ.]: vol. 253.
Servia: vol. 220, 1629 vol. 262, 1630–39 vol. 263, 1648 vol. 264, vol. 309.
Settentrione [di Europa]: vol. 308.
Sicilia: 1634 vol. 10, 1638 vol. 24, 1645 vol. 45, 1642 vol. 49, 1648 vol. 54, 1647 vol. 175, 1625 vol. 358, 1648 vol. 359.
Sifanto [Arcipelago]: vol. 276.
Silesia: 1656 vol. 335.
Siria: 1648 vol. 62, 1647 vol. 64, 1631 vol. 99, 1634 vol. 104, 1637 vol. 106, 1638 vol. 107, 1639 vol. 118, 1640 vol. 119, 1641 vol. 120, 1642 vol. 121, 1643 vol. 122, 1644 vol. 123, 1644 vol. 128, 1628 vol. 147, voll. 195, 196, 197, 282.
Smirne: vol. 284.
Spagna: 1632 vol. 74, 1648 vol. 97, 1630 vol. 98, 1631 vol. 100, 1626 vol. 101, 1628 vol. 102, 1633 vol. 103, 1634 vol. 104, 1635 vol. 105, 1637 vol. 106, 1638 vol. 107, 1645 vol. 108, 1646 vol. 110, 1644 vol. 123, 1627 vol. 129, 1629 vol. 131, 1636 vol. 135, 1639 vol. 138, 1640 vol. 139, 1642 vol. 141, 1643 vol. 142, 1647 vol. 145.
Stiria: vol. 333.
Svezia: voll. 296, 339.
Svizzera: 1626 vol. 66, 1627 vol. 68, 1631 vol. 72, 1632 vol. 74, 1634 vol. 76, 1635 vol. 77, 1636 vol. 78, 1638 vol. 80, 1639 vol. 81, 1643 vol. 86, 1644 vol. 88, 1645 vol. 91, 1646 vol. 92, 1647 vol. 95, 1648 vol. 96, 1648 vol. 97, 1630 vol. 98, 1628 vol. 130, 1629 vol. 131, 1633 vol. 133, 1636 vol. 135, 1637 vol. 136, voll. 331, 340, 341.
Tabarca [Africa Sett.]: vol. 253.
Tartaria [Crimea]: 1635 vol. 59, 1645 vol. 62, 1646 vol. 65, 1631 vol. 73, 1634 vol. 104, 1637 vol. 106, 1638 vol. 107, 1640 vol. 119, 1642 vol. 121, 1643 vol. 122, 1644 vol. 123, 1636 vol. 135, 1628 vol. 147, 1648 vol. 209, vol. 210.
Teatini: vol. 231.
Termia [Cicladi]: vol. 285.
Tine [Cicladi]: vol. 285.
Tipografia [di Propaganda]: vol. 182.
Torino: 1645 vol. 45, 1647 vol. 50, 1648 vol. 54, 1644 vol. 88, 1646 vol. 92.
Transilvania: 1636 vol. 78, 1648 vol. 219, vol. 269.
Tripoli: vol. 253.

Tunisi: vol. 254.
Ungheria: 1626 vol. 56, 1629 vol. 57, 1632 vol. 58, 1627 vol. 67, 1631 vol. 72, 1633 vol. 75, 1634 vol. 76, 1635 vol. 77, 1636 vol. 78, 1638 vol. 80, 1642 vol. 85, 1643 vol. 87, 1645 vol. 90, 1646 vol. 93, 1647 vol. 94, 1648 vol. 96, 1648 vol. 97, voll. 218, 310.
Vallachia: 1642 vol. 60, 1643 vol. 61, 1645 vol. 62, 1646 vol. 63, 1647 vol. 64, 1631 vol. 73, 1634 vol. 76, 1637 vol. 79, 1636 vol. 135, 1638 vol. 137, 1640 vol. 139, 1630 vol. 148, 1648 vol. 177, voll. 269, 337.
Venezia: 1641 vol. 33, 1644 vol. 42, 1646 vol. 48, 1647 vol. 50, 1648 voll. 55, 354.
Vescovi: vol. 353.
Zante [Corfù]: voll. 285, 348.
Zea [Cicladi]: vol. 235.
Zeilan [Ceylon]: vol. 237.

La seconda serie

Nel 1669 si abbandonò completamente il metodo geografico per il cronologico. Ciascuna annata degli Atti ebbe allora in media 3 volumi di Scritture Originali corrispondenti esattamente agli Atti; congregazione per congregazione e numero per numero e ciò con un ordine perfetto che rende facilissime le ricerche una volta finito lo spoglio degli Atti.

Perciò i volumi di questa serie non hanno indice, servendo quello degli Atti anche per le Scritture Originali corrispondenti.

Ciascun numero di affare riproduce in primo luogo il «Ristretto» trascritto dagli Atti, o, da quando le Ponenze cominciarono a stamparsi, una copia della Ponenza. Alla fine del Ristretto il Cardinale Ponente o il Segretario aggiungono la minuta del Rescriptum emanato dalla Congregazione Generale. Segue poi la serie dei documenti originali, distinti con lettere dell'alfabeto che richiamano gli atti. Più tardi si metteva spesso anche un Extra-Summarium accanto al Sommario.

Acta S. Congregationis Pro Negotiis Ritus Orientalis

1862—1917 = 48 voll.

Con la Costituzione «Romani Pontifices» del 6 gennaio 1862, Pio IX eresse la Congregazione «Pro Negotiis Ritus Orientalis», unita alla Congregazione di Propaganda. Benedetto XV con il Motu Proprio «Dei providentis» del 1° maggio 1917 la rese autonoma.

I 48 volumi degli Atti di questa Congregazione corrispondono nella loro struttura agli Atti della Congregazione generale di Propaganda.

Congregationi Particolari

(CP) 1669—1864 = 161 voll.

Allorchè un affare presentava difficoltà speciale, il Sommo Pontefice affidava a un certo numero di Cardinali presi tra i membri della Congregazione di Propaganda Fide il compito di studiarlo con più comodo, formando così una commissione speciale, chiamata «Congregazione Particolare». Per il periodo 1622—1668 gli Atti di queste Congregazioni particolari sono dispersi tra gli Atti delle Congregazioni Generali, e le loro

scritture originali si trovano senza distinzione speciale nell'immensa collezione dei 417 primi volumi delle Scritture originali riferite nelle Congregazioni generali. Verso il 1669 fu formato un fondo speciale delle Congregazioni Particolari che fin al 1864, quando finirono le Congregazioni Particolari, comprende 161 (160 A) volumi.

I primi 10 volumi presentano lo stesso carattere della prima serie delle Scritture originali riferite nelle Congregazioni generali.

Riguardano soprattutto lo stato temporale delle Missioni, la tipografia poliglotta di Propaganda, vari Collegi, fra i quali l'Urbano di Propaganda Fide e vi si trovano sparsi anche molti memorali del periodo 1648—1668.

Dal volume 11 la disposizione interna diviene più regolare ed è identica a quella della seconda serie delle Scritture originali riferite nelle Congregazioni generali con questa eccezione, che i verbali delle sedute sono riuniti con le scritture riferite nella Congregazione particolare. L'ordine seguito è il cronologico, ma qualche volta, nel legare i volumi, sono state ricucite insieme tutte la carte che riguardavano uno stesso paese.

Per facilitare la consultazione dei 161 volumi delle Congregazioni Particolari diamo qui un elenco alfabetico delle iscrizioni dorsali.

Africa: voll. 31, 105, 143.
Albania: vol. 119.
America: vol. 137.
America Settentrionale: 1808 vol. 145, 1816—28 vol. 154.
Anglia: 1707 vol. 32, 1713—14 vol. 34, 1735 vol. 85, 1814 vol. 146, 1816—28 vol. 154, 1833—38 vol. 155, 1827—42 vol. 156, 1847—51 vol. 157, 1851—60 vol. 158.
Arcipelago: 1664 vol. 20, 1667 vol. 21, voll. 30, 48, 1721—23 vol. 66, voll. 101, 121, 1767 vol. 131.
Armeni: 1673 vol. 22, 1697 vol. 29, voll. 48, 64, 65, 68, 127, 142, 143, 1816 vol. 147, 1817—18 vol. 148, 1816 voll. 149, 150, 151, 1833—38 vol. 155, 1851—60 vol. 158.
Avignone: 1694—1709 vol. 33, vol. 49.
Babilonia: 1697 vol. 29.
Barbaria [Africa Sett.]: vol. 142.
Belgio: 1697 vol. 29, vol. 187.
Boemia: voll. 31, 35—47.
Bosnia: 1664 vol. 20, vol. 126, vol. 141, 1851—60 vol. 158.
Bulgaria: vol. 31.
Caldei: voll. 17, 89, 1767 vol. 113.
Cina: 1664 vol. 20, 1864 vol. 160.
Cipro: 1681—1692 vol. 27.
Clero indigeno: c. 1800 voll. 143, 155.
Collegi per il clero indigeno: c. 1800 voll. 143, 155.
Collegio
  Americano del Nord a Roma: 1851—60 vol. 158, 1857—59 vol. 159.
  Beyrouth, da erigersi per l'educazione degli Orientali: 1838 vol. 155.
  Brunsberg: vol. 124.
  Craslau: vol. 124.
  Gallio di Como: vol. 124.
  Greco: 1827—42 vol. 156.
  Irlandese in Parigi: 1851—60 vol. 158.
  S. Efrem: vol. 127.
  S. Famiglia di Napoli: 1731—51 vol. 111.
  S. Pancrazio: voll. 28, 140.
Congo: 1644 vol. 20.
Copti: voll. 132, 133, 134.
Costantinopoli: vol. 143.
Dalmazia: voll. 106, 119.

Danimarca: vol. 140.
Egitto: 1707 vol. 32, voll. 123, 132, 134, 1847–51 vol. 157.
Etiopia: 1707 vol. 32, vol. 105.
Georgia: vol. 31.
Germania: 1851–60 vol. 158.
Greci: voll. 31, 108, 137.
Greci Melchiti: 1729 voll. 75–83, 128–130, super controversis inter Patriarch. Greco Melchit. et Religionem S. Basilii Greco Melchit. vol. 153.
Ibernia: 1668–69 vol. 11, voll. 12, 13, 1671 vol. 16, 1672 vol. 18, 1672–76 vol. 19, vol. 30, 1707 vol. 32, 1713–14 vol. 34, 1735 vol. 85, voll. 88, 96, 110, 133, 137, 1819 vol. 152, 1851–60 vol. 158.
Indie: voll. 30, 31.
Indie Orientali: 1674 vol. 23, vol. 142, 1833–38 vol. 155, 1864 vol. 160.
Inghilterra: 1668–69 vol. 11, 1737–40 vol. 87, voll. 116, 141.
Isole [dell'Mediterraneo]: vol. 143.
Italo Greci: vol. 90.
Leopoli: 1727 vol. 72, voll. 64, 65, 68, 92, 93.
Levante: vol. 140.
Malabar: 1674 vol. 23, vol. 109, 1816–28 vol. 154.
Malta: vol. 67.
Maroniti: voll. 30, 94, 95, 99, 104, 113, 118, 125, 133, 135, 136, 138, 139, 142.
Mesopotamia: voll. 111, 122, 1833–38 vol. 155.
Ministri della S. Congregazione: vol. 142.
Missioni: voll. 1–10.
Missioni Settentrionali: 1709–27 vol. 70.
Moldavia: 1664 voll. 20, 31.
Morea [Peloponneso]: vol. 31.
Moscovia: 1667 vol. 21, 106.
Nuova Calendonia: 1847–51 vol. 157.
Oceania: 1847–51 vol. 157.
Olanda: 1671 vol. 15, vol. 17, 1664 vol. 20, 1667 vol. 21, 1697 vol. 29, voll. 50–62, vol. 142, 1851–60 vol. 158.
Orientali: 1851–60 vol. 158.
Patmos: 1726 vol. 69.
Persia: vol. 31.
Piemonte: voll. 17, 111.
Polonia: voll. 30, 133.
Portogallo: 1864 vol. 160.
Prussia: vol. 115.
Rezia: vol. 107.
Romania: 1664 voll. 20, 31, 1728 vol. 74, voll. 89, 97, 1851–60 vol. 158, 1857–59 vol. 160a.
Ruteni: 1670 vol. 14, vol. 17, 1664 vol. 20, 1679 vol. 24, 1680–81 vol. 25, 1697 vol. 29, voll. 64, 65, 68, 91, 92, 93, 102, 103, 114, 117, 120, 1767 vol. 131, vol. 137, 1851–60 vol. 158.
Sassonia: 1816–28 vol. 154.
Scozia: 1674 vol. 23, 1681 vol. 26, 1707 vol. 32, 1746 vol. 86, 1737–40 vol. 87, 1816–28 vol. 154.
Serra di S. Tommaso [Malabar]: 1674 vol. 23.
Servia: vol. 97.
Siria: 1847–51 vol. 157.
Smirne: 1667 vol. 21, 1721–23 vol. 66.
Stamperia: vol. 137.
Stato temporale [della S. Congreg.]: voll. 1–10, 1664 vol. 20, 1816–28 vol. 154, 1833–38 vol. 155, 1827–42 vol. 156.
Terra Santa: 1667 vol. 21, 1681–1692 vol. 27, voll. 63, 71, 104, 140, 1808 vol. 144, 1847–51 vol. 157.
Tibet: vol. 112.
Transilvania: 1667 voll. 21, 31, 100.

Ungheria: 1667 vol. 21, 1674 vol. 23, 1697 vol. 29, vol. 133.
Vallachia: vol. 31.
Zagabria: vol. 98.
Zante [Corfù]: 1664 vol. 20

La «Congregatio Particularis de rebus Sinarum et Indiarum Orientalium»

E' una Congregazione permanente la quale esisteva già prima che nel 1665 si formasse per essa un fondo speciale «Acta Congregationis Particularis super rebus Sinarum et Indiarum Orientalium». (Acta C. P. Sin. et Ind.). Questo fondo comprende 24 (XXIV) volumi, fino al 1856, anno in cui cessò.

Dal 1667 gli Atti di tale Congregazione ebbero le proprie scritture originali riferite «Scritture Originali della Congregazione Particolare dell'Indie e Cina» (SOCP), fondo che comprende 81 volumi, dal 1667 al 1856.

La disposizione interna di questi due fondi, «Atti» e «Scritture Originali», è identica a quelle dei fondi della Congregazione Generale.

Miscellanea

Moderne Bibelübersetzungen. — Zu Beginn der Artikelreihe der NZM über Bibelübersetzungen in den Missionen hatten wir darauf aufmerksam gemacht, daß diesbezüglich eine große Unwissenheit herrsche, und daß zwar das neue Lexikon für Theologie und Kirche einige Mitarbeiter um entsprechende Beiträge angefragt habe, diese Beiträge dann aber dem unerbittlichen Gesetz der Platzfrage zum Opfer gefallen seien (NZM 1960, 17). Nicht nur die Artikel über missionarische Bibelübersetzungen hat dieses Schicksal ereilt, sondern auch mehrere Beiträge über Bibelübersetzungen in europäischen Sprachen. Nun bringt der verantwortliche Fachberater für ntl. Exegese des LThK, Prof Dr. J. *Fischer*, München, all diese Arbeiten in der Zeitschrift für kathol. Theologie doch noch einem weitern Publikum zur Kenntnis (Moderne Bibelübersetzungen: 82, Wien 1960, 3. Heft 290—332). Eine ungeheure Arbeit steckt in diesen 42 Seiten. Für 33 europäische Sprachen — es fehlen einzig noch das Albanische, Rhätoromanische und Wendische — wird in gedrängtem lexikographischem Stil alles entsprechende Material zusammengetragen (290—325). Unter dem Titel «Außereuropäische Sprachen (Mission)» folgt dann eine allgemeine Einführung, von uns verfaßt, dann die Übersicht über indische Bibelübersetzungen von J. Putz (327 f.), über chinesische von G. M. Allegra und B. H. Willeke (328—30), über japanische von B. H. Willeke und B. Schneider (330 f.) und über afrikanische, wiederum von uns (331 f.). Diese letzteren Darstellungen können nicht ganz befriedigen, da sie sich im Hinblick auf das Lexikon auf sehr wenig Raum beschränken mußten, noch wenig Vorarbeiten zur Verfügung hatten und vor bereits drei Jahren verfaßt wurden. Die weiter ausholende Artikelreihe der NZM hat darum noch eine wichtige, wenn auch heute noch nicht leichte Aufgabe zu erfüllen. — Bei der Angabe der Ordenszugehörigkeit hätte man gern ein konsequentes Vorgehen gesehen: bei den rund 30 Mitarbeitern ist nur bei vier Jesuiten und einem Benediktiner die Ordenszugehörigkeit vermerkt, und doch gehören noch mehrere anderen Orden an. P. Walbert Bühlmann

Die Universitäten vom 16. bis 18. Jahrhundert im Dienste der Glaubensverbreitung*

Von Prof. Dr. Johannes *Beckmann* S.M.B.

Eine der größten und bedeutungsvollsten Tatsachen der modernen Missions- und Kirchengeschichte ist die überraschend hohe Zahl der Glaubensboten, die von Spanien und Portugal aus in die neu entdeckten Länder der Übersee gesandt wurden. Hunderte von Missionaren aller Orden verließen die Häfen von Sevilla oder Lissabon, um bis in die entferntesten Länder vorzudringen; und zwar nicht nur einmal, sondern Jahr für Jahr [1]. Zur Erklärung einer solchen Tatsache wurde verschiedentlich auf die Abenteuerlust der iberischen Völker hingewiesen. Sicher wird eine solche in einzelnen Fällen vorhanden gewesen sein, aber die Gesamtheit dieser Bewegung läßt sich damit nicht erklären, ebensowenig mit der da und dort angeführten «auri sacra fames», die wohl bei einzelnen Konquistadoren und ihren Nachfolgern anzutreffen ist, während bei den Glaubensboten gerade ihre Armut immer wieder von den zeitgenössischen Quellen hervorgehoben wird.

Denn das ist gerade, neben der großen Zahl, die auffallende Erscheinung des 16. Jahrhunderts, daß der Durchschnitt dieser Missionare einerseits sittlich und charakterlich hochstehende, ja vielfach heiligmäßige Männer waren und anderseits Männer von überragender Geisteskraft und -bildung. Diese Tatsache steht in engstem Zusammenhang mit der gesamten Erneuerung des religiösen Lebens in Spanien und Portugal, speziell mit der Erneuerung des Ordenslebens gegen Ende des 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Gerade bei den beiden großen Bettelorden, den Franziskanern und Dominikanern, führte dieser geistig-religiöse Umbruch zur Wiederherstellung der alten Observanz und damit auch zur Rückbesinnung auf die von ihren Gründern überlieferten apostolischen Ideale. Die Dominikaner hatten vor allem in San Esteban zu Salamanka einen Konvent, von

---

* Diesem Artikel liegt ein Vortrag zugrunde, den der Verfasser am 30. November 1960 im Rahmen der von Universität Fribourg veranstalteten Vortragsreihe «Das christliche Europa und die Welt» unter dem Titel «Christliches Sendungsbewußtsein der europäischen Universitäten im 16. und 17. Jahrhundert» gehalten hat. Wenn auch inhaltlich und durch Anmerkungen vermehrt, so wurde doch die Form des Vortrages beibehalten. Deshalb konnte auch keine Vollständigkeit erstrebt werden. Vielleicht daß andere über Universitäten, die leider nicht berücksichtigt werden konnten – so vor allem Löwen oder kleinere Hochschulen Frankreichs und der iberischen Halbinsel – ähnliche Verbindungslinien zum Werke der Glaubensverbreitung aufzuzeigen vermögen wie es hier wenigstens für die größeren Bildungsanstalten versucht wird.

1 Eine zusammenfassende Darstellung über den zahlenmäßigen Anteil der iberischen Völker am Missionswerk der Kirche fehlt uns noch, doch bietet Lázaro de *Aspurz* OFMCap, La aportación extrangera à las Misiones Españolas del Patronato Regio, Madrid, 1946, und «Magnitud del esfuerzo misional de España» in: Missionalia Hispanica III (Madrid, 1946), 99–173 wertvolle Einzelangaben, ebenso P. *Merino* OSA in seinen Untersuchungen über die Missionsexpeditionen der einzelnen Orden in den Miss. Hisp. IX, 1952 ff. und P. Castro Seoane O. de M. ebd. XVI f.

dem nicht nur die religiöse Erneuerung so mancher Dominikanerklöster Spaniens ausging und jene der Studien, speziell der Theologie, sondern der in der Folgezeit auch das Zentrum der spanischen und der portugiesischen Missionsbestrebungen wurde. Als im 18. Jahrhundert der Konvent in Gefahr stand, ähnlich wie der Jesuitenorden den Stürmen des aufkommenden Rationalismus zum Opfer zu fallen, stellte sein Prokurator Fray Juan Cenjor, eine Liste der aus San Esteban hervorgegangenen großen Männer zusammen, die dem König überreicht wurde. Es ist eine imposante Liste, vor allem von Missionaren, welche im Kleindruck ca. 100 Seiten umfaßt [2]. Was San Esteban für die Dominikaner war, wurden die Konvente San Francesco für die Franziskaner [3] und San Agustín für die Augustiner-Eremiten [4]. Immer wieder begegnen wir der gleichen, sich wiederholenden Erscheinung: es waren stets die Ordenszweige und Klöster strengster Observanz, welche die meisten Missionare stellten und diese waren durchwegs hochgebildete Männer, vielfach Graduierte der größten Universitäten — Baccalaurei, Lizentiaten, Doktoren oder gar Magistri der Theologie oder auch ehemalige Prioren, Lektoren und Provinziäle [5].

Und diese Tausende von Männern zogen durchwegs freiwillig aus. In den Bettelorden gehörte die Freiwilligkeit des Missionsberufes zur «conditio sine qua non», die in den einzelnen Ordensregeln verankert war. Praktisch finden wir aber auch bei den Jesuiten dieselbe Haltung, wie die vielen Bände mit den Briefen der Indepetae, d. h. jener, welche um die Sendung nach «Indien», d. h. die auswärtigen Missionen, baten, zur Genüge beweisen. Dabei muß man aber auch die Tatsache vor Augen halten,

---

2 «Insinuación de lo que algunos Religiosos Dominicos hijos del Convento de San Esteban de Salamanca han servido a la iglesia y al Rey de España en las Indias y en Europa.» Veröffentlicht von Justo *Cuervo* OP, Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca. Vol. III (Salamanca, 1915), 529–625. — Seit 1516 war S. Esteban gleichzeitig mit S. Francesco als Kolleg der Universität inkorporiert.

3 Bereits Marcelo *Ribadeneira* OFM, Missionar und Chronist seines Ordens auf den Philippinen, weist in seiner «Historia de las Islas del Archipiélago Filipino y Reinos de la Gran China ...» 1601 (Neuausgabe Madrid, 1947) in seinem Widmungsschreiben an den General des Ordens auf die großen Verdienste des Konventes von Salamanka hin, der für die Philippinen und benachbarten ostasiatischen Missionen die besten und vorzüglichsten Glaubensboten gestellt habe.

4 Hier wirkte vor allem der hl. *Thomas de Villanueva,* der vorher an der Universität als Professor tätig war, als Prior und Reformator. Er war es auch, der den Auftakt zur herrlichen Tätigkeit der Augustiner in Mexiko und später auf den Philippinen durch die Sendung der ersten Missionare gab. (Vgl. L. *Christiani,* L'église à l'époque du Concile de Trente. Paris, 1948, 426 f). Auf die große Bedeutung des Konventes von Salamanka für die Missionen weist bereits der Ordenshistoriker Tomas *Herrera,* Historia del Convento de San Agustín de Salamanca, Madrid, 1652, hin.

5 Über die Vorbildung der Missionare vom 16.–18. Jahrhundert fehlt noch eine zusammenfassende Darstellung. P. Carlo *Longhi* MEM, La formazione intellectuale dei Missionari del secolo XIII al secolo XVIII (Roma, 1938) behandelt wohl an Hand der Missionstheoretiker des 16. und 17. Jahrhunderts die für die Missionstätigkeit geforderte Bildung, aber unter den «Realizzazioni» (pp. 89 ff.) findet sich kein Hinweis auf die Bildung der spanisch-portugiesischen Missionare. Die damaligen Universitäten als Bildungsstätten der Missionare werden überhaupt mit keinem Wort erwähnt. Nur die Beschreibung der einzelnen Missionskollegien in Rom wird geboten, durch die ja nur ein ganz bescheidener Bruchteil der Missionare dieser Zeit ging.

daß bei den damaligen unsicheren Schiffahrten selten eine Missionsexpedition in ihrer Gesamtheit das Ziel erreichte. Die meisten wurden schon auf der Reise dezimiert, andere davon erkrankten derart, daß sie für die Missionsarbeit lange Jahre unfähig waren. Und wenn sich trotzdem gerade die besten immer wieder für «Indien», d. h. für die Missionen in diesem oder jenem Erdteil meldeten, dann waren es letztlich religiös-geistliche Motive, welche den Ausschlag gaben. Daß aber eine solche Motivierung überhaupt möglich war und daß der Enthusiasmus nicht ein Strohfeuer blieb, das verdanken die spanisch-portugiesischen Missionen vorab den Universitäten, die sich den Aufgaben und ihrer Verantwortung gegenüber den neu entdeckten Ländern und Völkern vollauf bewußt waren, die, etwas modern gesprochen, missionarisch interessiert, ja geradezu missionarisch ausgerichtet waren, und zwar nicht nur in diesem oder jenem Vertreter, auf diesem oder jenem Lehrstuhl, sondern in ihrer Gesamtheit. Sie schufen das geistige Milieu, in welchem die meisten Missionare direkt oder indirekt aufwuchsen [6].

Paris

An erster Stelle steht sowohl zeitlich wie ideell Paris und speziell die Sorbonne. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts war Paris immer noch *die* Hohe Schule Europas, die mit ihren Anregungen und Lehren auf die gesamte Welt ausstrahlte [7]. Hier wurde auch zum ersten Mal das auftauchende amerikanische Kolonial- und Missionsproblem gesehen und von einem Universitätsprofessor literarisch behandelt. Es war der Schotte und Ochamist John Mayor († 1550), der 1510 in seinem Sentenzenkommentar die Lehre des Aristoteles von der Menschennatur auf die neuentdeckten Völker anwandte, sie infolge ihrer bestialischen Lebensweise «von Natur aus als Sklaven» erklärte und ihre Unterwerfung unter die Herrschaft der christlichen Könige als berechtigt anerkannte. Und weil jene Völker aller Voraussicht nach die Glaubensboten nicht ohne weiteres zulassen würden, brauchten diese militärischen Schutz-Thesen, die einige Jahre später vor allem in Spanien teils heftig angegriffen, teils ebenso heftig verteidigt wurden [8]. Seine Schüler waren unter anderen Franz von Vitoria [9] und Juan de la Peña, der Lehrer des heiligen Franz Xaver [10].

---

[6] Leider sind diese Zusammenhänge in der neueren Literatur noch kaum beachtet worden. Bei den Jahrhundertfeiern von Salamanka (1956) und Evora (1959) wurden darüber wohl einige Vorträge gehalten, die aber leider noch nicht gedruckt vorliegen. Den älteren Ordens- und Missionshistorikern waren jedoch diese Zusammenhänge noch bewußt (Vgl. Anm. 2–4). Für Evora sei wenigstens auf die Werke von Antonio *Franco* SJ verwiesen, zumal auf sein Werk «Evora ilustrado» (1728, Neuausgabe 1948), in denen er immer wieder auf die große Bedeutung dieses Bildungszentrums für die Missionen der Gesellschaft Jesu zu sprechen kommt.

[7] Für die missionarischen Zusammenhänge vgl. vor allem Georg *Schurhammer* SJ, Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit. Bd. I (Freiburg, 1955), 71–261.

[8] Pedro de *Leturia* SJ, Mayor y Vitoria ante la conquista de América. Estudios Eclesiasticos» XI (Madrid, 1932), 44–83 (Jetzt auch in dem Sammelband «Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica» Vol. I [Romae 1959], 259–298), Venancio C. *Carro* OP, La teología y los teológos-juristas españoles ante la Conquista de América. Madrid 1944 (abgek. = Carro) Vol. I., 381–389 und passim, J. *Höffner*, Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im golde-

Inmitten der damals turbulenten Ideen (Humanismus, erste Auswirkungen der Reformation, Calvin) wurde auch das Missionsanliegen bereits gesehen. Und wenn wir besonders die Jahre 1525–1536 vor Augen halten, da die ersten Mitglieder der kommenden Gesellschaft Jesu hier gebildet wurden, vorab Ignatius selbst und sein Zimmergefährte Franz Xaver, dann erscheint es bereits recht lebendig. Die wohl ausschlaggebenden Anregungen für ihr Apostolat empfingen die werdenden Jesuiten vom Principal des Barbarakollegs, dem sie angehörten. Es war der Portugiese Diego de Gouvea, der als Vertreter seines Königs in Frankreich gerade mit den überseeischen Beziehungen Portugals und dem Handel zu tun hatte und mit den Verhältnissen in Brasilien, Afrika und Indien wohl vertraut war. Diese portugiesische Sicht der Missionen wurde noch dadurch verstärkt, daß Diego 1526 die Errichtung von 50 Freiplätzen in Paris für portugiesische Studenten durchsetzte. «Durch den starken Zustrom portugiesischer Studenten waren Portugal und sein junges Weltreich im Barbarakolleg in den Vordergrund des Interesses gerückt, und Francisco hörte jetzt von neuen Ländern und Völkern, deren Kunde nie in die Berge Navarras gedrungen war [11].» Diego de Gouvea, der einen überaus großen Einfluß im gesamten Universitätsbetrieb von Paris hatte, war es schließlich, der durch seine Briefe des Jahres 1538 an Johann III. von Portugal auf die junge Gesellschaft Jesu für sein Weltreich aufmerksam machte und damit die Sendung Franz Xavers und damit die gesamte Missionstätigkeit der Jesuiten im portugiesischen Weltreich vorbereitete [12].

In Paris erschien im Jahre 1532 auch das Werk des Basler Humanisten Simon Grynäus (= Grüner) «Novis Orbis Regionum ...», eine Sammlung von zeitgenössischen Briefen und Berichten, ein Band von ca. 600 Seiten [13], der nach Schurhammer in besonderer Weise den Missionsgeist eines heiligen Franz Xaver angeregt hat [14]. Was Wunder, daß Franz Xaver in seinen Briefen aus Indien und Japan verschiedentlich der Universität in Paris gedenkt und 1545 einen flammenden Appell an die dortigen Professoren und Studenten richtet, der kleinen Schar der Missionare in Indien zu Hilfe zu kommen [15], ein Appell, der infolge der kriegerischen Auseinandersetzungen in Frankreich (mit England) und der religiösen Wirren erst ein volles Jahrhundert später gehört wurde.

---

nen Zeitalter. Trier 1947 (abgek. = Höffner), 188, 226, 247, Lewis *Hanke*, El prejudicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los Indios des Hispanoamérica. Santiago de Chile, 1958, 28, 71, 84.

9 *Höffner*, 185.

10 *Schurhammer*, 100.

11 *Schurhammer*, 107.

12 Der Text dieser Briefe findet sich bei Ser. *Leite* SJ, Monumenta Brasiliae. Vol. I (Romae, 1956), 86–97. Vgl. auch Marcel *Bataillon*, Un document portugais sur les origines de la Compagnie de Jésus. In: Etudes sur le Portugal au temps de l'humanisme. Coimbra, 1952, 131–140.

13 Nähere Angaben bei Robert *Streit*, Bibliotheca Missionum. Vol. I (Münster, 1916), 10 f.

14 *Schurhammer*, 239 f.

15 Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta. Ediderunt G. *Schurhammer* SJ et Jos. *Wicki* SJ, Romae 1944/45. Vol. II, 11, 39, 71 – Hinweise auf Briefe, die Franz Xaver an die Universitäten Europas, besonders nach Paris, schreiben *wollte*.

Auch unter den ersten Franziskanern in Mexiko finden wir drei ehemalige Studenten von Paris, so den Flamen Juan de Tecto, der vor seiner Reise nach Mexiko sogar 14 Jahre als Professor in Paris gewirkt hatte [16], sodann Juan de Gaona, der sich nach seinen Pariser Studien als Prediger und Theologe in Spanien einen Namen gemacht, von Isabella persönlich für «Indien» gewonnen und als Sprachenkenner, Missionar und Lehrer am Kolleg de Santa Cruz von Tlatelolco äußerst segensreich wirkte [17]. Als Lehrer dieser ersten höheren Schule für Indianer finden wir auch den Franzosen Jean Focher, Doktor der Rechte von Paris, der den ersten bedeutenden missionstheoretischen Traktat schrieb, das «Itinerarium Catholicum Proficiscentium ad infideles convertendos» aus dem Jahre 1541 (erstmals gedruckt 1574) [18]. In Paris hat aber auch der Dominikaner Fray Julian Garcés († 1542), der feingebildete Humanist und erste Bischof von Tlaxcala in Mexiko seine humanistischen wie theologischen Studien gemacht, die er sowohl für den Aufbau seiner neuen Diözese wie auch als hervorragender Verteidiger der Menschenrechte der Indianer fruchtbar machte [19]. Während Jean Focher die Ideen eines John Mayor vertrat [20], machen sich bei Julian Garcés bereits Gedankengänge bemerkbar, die an einen anderen noch bedeutenderen Mitstudenten von Paris erinnern: Francisco de Vitoria [21].

Erst 150 Jahre später, um 1700, griff die Sorbonne in die Missionsfragen der damaligen Zeit ein und zwar in den chinesischen Ritenstreit, indem sie das Werk des französischen Jesuiten Louis De Comte «Nouveaux Mémoires» (1700) verurteilte. Wenn man auch bedauern muß, daß diese Auseinandersetzungen auf der Basis gehässiger Ordensstreitigkeiten, bezw. des scharfen Gegensatzes von Jesuiten und Jansenisten ausgetragen wurden [22], so hatte die Hohe Schule von Paris doch auch missionarisch-religiöse Interessen, einzugreifen, zumal ja die ersten Missionare des Pa-

---

16 Robert *Ricard*, La ‚conquête spirituelle' du Mexique. Paris 1933, 31.

17 J. G. *Icazbalceta - Millares Carlo*, Bibliografía Mexicana del siglo XVI, México, 1954, 313–315, José M. *Gallegos Rocafull*, El Pensamiento Mexicano en los siglos XVI y XVII. México, 1951, 249.

18 *Streit*, Bibl. Miss. I, 51, Ders. Focher, ein unbekannter Missionstheoretiker des XVI. Jahrhunderts. Zeitschr. f. Missionswissenschaft, III (Münster, 1913), 275–283, eine Neuausgabe besorgte P. Ant. *Eguíluz* OFM, P. Juan Focher OFM. Itinerario Teológico-Jurídico del Misionero, Madrid, 1960.

19 Mariano *Cuevas* SJ, Historia de la Iglesia en México. Vol. I (México 1946), 373–359, J. M. *Gallegos Rocafull*, El Pensiamento mexicano ... 32 f, 181 f.

20 Vorab in dem bisher noch nicht aufgefundenen Traktat «Defensorium Regis Hispaniarum super Occidentales Indias» L. *Hanke* y A. *Millares Carlo*, Cuerpo de Documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas, México, 1943, XX (abgek. = Hanke, Cuerpo de Documentos).

21 Sein Brief von 1537 über die guten Eigenschaften der Indianer – neu gedruckt bei Getino, El maestro Franc. de Vitoria, Madrid 1930, 446–454 – wurde entscheidend für die feierliche Erklärung der Menschenrechte durch Papst Paul III. Vgl. L. *Hanke*, Pope Paul III and the American Indians. «Harvard Theological Review», 30 (Cambridge, 1937), 65–102.

22 Vgl. Jacques *Davy*, La Condamnation en Sorbonne des Nouveaux Mémoires sur la Chine du P. Le Comte. Les débuts de l'affaire. «Recherches de Science Religieuse», 37 (Paris 1950), 366–397.

riser Missionsseminars durchwegs zu ihren Doktoren gehörten, also Träger ihrer theologischen Doktrin waren [23].

Alcalá

Während der Einfluß und die Bedeutung von Paris im Verlauf des 16. Jahrhunderts stark zurückgingen, begann in Spanien die geistige Blüte des Secolo d'Oro. Dieses wird von Kräften und Strömen gespeist, die vielfach verschlungen sind und sich überschneiden, aber seine bedeutendsten und frisch sprudelnden Kraftquellen wurden doch die Universitäten des Landes, unter denen besonders die beiden Hochschulen von Alcalá und Salamanka hervorragten.

Die Universität von Alcalá de Henares, das alte Complutum, wurde 1500 durch den Franziskaner Kardinal Ximenes de Cisneros gegründet. Dieser Mann war nicht nur ein überlegener Staatsmann und Organisator, sondern vor allem die Seele der religiösen Restauration in Spanien, zumal innerhalb des Franziskanerordens. Gleichzeitig war er auch erfüllt von einem tiefen Verantwortungsbewußtsein gegenüber den neuentdeckten Ländern. Das zeigt vor allem seine enge Zusammenarbeit mit dem clérigo Bartolomé de las Casas. Mit ihm zusammen entwarf er die weitschauenden Pläne einer grundlegenden Verbesserung der Verhältnisse auf Española, die allerdings an der harten Wirklichkeit der jungen kolonialen Welt zerschellen sollten [24]. Für alle diese Reformen innerhalb und außerhalb Spaniens sollte die Hochschule von Alcalá das geistige Rückgrat bilden. Cisneros begann mit der Grundlage, der Erneuerung des Bibelstudiums, als dessen Resultat die Complutenser Polyglotte durch die Jahrhunderte weiterlebte. Damit war gleichzeitig das Studium der Sprachen, zumal der alten Sprachen verbunden. Mit diesem Streben fand Alcalá den Anschluß an die moderne Geistesrichtung, den Humanismus und es war bezeichnend für den weltweiten Geist des Kardinals, daß er keinen geringeren als Erasmus von Rotterdam als Lehrer gewinnen wollte. Wenn dieser den Ruf an die neugegründete Hochschule auch ablehnte, so fanden seine Werke dafür umso eifrigere Leser und der Erasmismus mit seinen Hauptcharakterzügen (Eifer für die Reform, Verinnerlichung des Christentums, Schrift- und Sprachenstudium) wurde für Jahrzehnte die beherrschende Geisteshaltung in Alcalá [25].

Bei dieser aufgeschlossenen Haltung war es undenkbar, sich von den die spanische Welt bewegenden Fragen der Indianerbekehrung freizuhalten [26]. Bedeutende Männer, die später in ihren Werken und Taten so

---

23 *Delacroix*, Histoire Universelle des Missions Catholiques. II (Paris, 1957), 171.

24 In seinem umfangreichen Werk «Bartolomé de Las Casas. Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias» (Sevilla, 1953) hat Manuel *Giménez Fernández* erstmals das kolonial-missionarische Werk des Kardinals aufgedeckt, von dem bisher kaum etwas bekannt war.

25 Für diese Zusammenhänge vgl. vor allem Marcel *Bataillon*, Erasme et l'Espagne, Paris 1937 (die spanische, vom Verf. selbst neu bearbeitete Ausgabe «Erasmo y España», México-Buenos Aires, 1950, in 2 Bänden, lag mir leider nicht vor).

26 Ob nicht für diese missionarische Haltung auch Erasmus einen tieferen Einfluß ausübte? Oder ist es Zufall, daß gerade die durch ihn am stärksten geprägten Träger der spanischen Spiritualität des 16. Jahrhunderts, auch durch und durch apostolisch

mannhaft für die Sache der Glaubensverbreitung eintraten, wie Alfonso de Castro OFM, der Begründer des modernen Strafrechtes, oder Martin de Azpilcueta, später genannt Dr. Navarro, ein Vetter des heiligen Franz Xaver, hatten hier ihre Bildung empfangen [27]. Vor allem aber hat ein Orden, der für die Entfaltung des Missionswerkes im Verlaufe des 16. Jahrhunderts von entscheidender Bedeutung wurde, durch Alcalá — mehr noch als durch Paris — seine geistige Formung erfahren. 1526 weilte Ignatius hier. Sein persönlicher Studiengewinn war zwar äußerst gering, aber der Gewinn für die kommende Gesellschaft wurde sehr reich. Von seinen ersten Gefährten waren Lainez, Salmeron, Bobadilla, Hieronymus Nadal Graduierte der Universität von Alcalá. Seit 1543 hatten die Jesuiten hier eine bescheidene Niederlassung und seit 1546 ein Kolleg, das bereits 1554 als «el colegio principal de España» bezeichnet wird [28].

Als 1571 die ersten Jesuiten aus Spanien nach Mexiko kamen, war ein ehemaliger Rektor der Universität von Alcalá, Pedro Sanchez, der Organisator der neuen Mission und später erster Provinzial der mexikanischen Jesuitenprovinz [29]. Schon 1577 heißt es in einem Bericht, daß in Mexiko die «Casus conscientiae ... complutensi more» durchgeführt würden [30]. Ebenfalls ein ehemaliger Professor von Alcalá war Pedro de Ortigosa SJ, der 40 Jahre als Theologieprofessor in Mexiko tätig war [31]. Ein Graduierter von Alcalá war auch Antonio Rubio SJ, der aus dem fernen Mexiko wieder als Philosophieprofessor nach Alcalá zurückberufen und dessen «Logica Mexicana», so genannt, weil das Werk in Mexiko entstanden, sogar als Textbuch in Alcalá eingeführt wurde [32]. Die Beziehungen zwischen Alcalá und den Jesuitenmissionen Mexikos, Perus und anderer südamerikanischer Länder blieben stets äußerst rege. Als 1711 die Jesuitenuniversität von Cordoba (Argentinien) gegründet wurde, wurde sie gesamthaft auf der Studienordnung von Alcalá aufgebaut [33].

---

und missionarisch ausgerichtet waren? Ich nenne nur Bartolomé Carranza de Miranda OP, den Mitarbeiter von Las Casas, Fray Luis de Granada OP (vgl. dazu meinen Beitrag Fr. Luis de Granada [1504–1588] im Dienste der Glaubensverbreitung in der Festschrift von Münster, 1961), Juan de Avila und verschiedene Jesuiten. Hier müßte die Einzelforschung noch die tieferen Zusammenhänge aufdecken. Für Erasmus bietet Jos. *Schmidlin*, Erasmus von Rotterdam über die Heidenmission, ZM IV (Münster 1914), 1–12, bereits einige Hinweise.

27 «Salmaticensis», V (Salamanca, 1958), 285. — Über beide, die in Salamanka bzw. Coimbra ihre Haupttätigkeit entfalteten, vgl. weiter unten.

28 Ant. *Astrain* SJ, Historia de la Compañía de Jesús en la Assistencia de España. Vol. I (Madrid, 1902), 49 ff., 259 ff., 341 ff.

29 F. *Zubillaga* SJ, Monumenta Mexicana. Vol. I (Romae, 1956), 7, ferner eine Reihe Briefe von ihm.

30 F. *Zubillaga* l. c. 255.

31 Er starb 1626. Obwohl keines seiner Werke gedruckt wurde, war sein Einfluß doch überragend, was besonders die heute noch in mexikanischen Archiven ruhenden Manuskripte dartun. Vgl. J. M. *Gallegos Rocafull*, El Pensamiento mexicano ... 233–237.

32 *Gallegos Rocafull* l. c. 297–315; Guillermo *Furlong* SJ, Nacimiento y desarollo de la Filosofía en el Rio de la Plata 1536–1810, Buenos Aires, 1952, 57 f, 101.

33 G. *Furlong* l. c. 121 f. — Während die großen Universitäten von Mexiko und Lima nach der Hauptbildungsanstalt in der spanischen Heimat, Salamanka, ausgerichtet waren, finden wir bei den kleineren eher Alcalá als Vorbild. Schon in der Gründungsurkunde Pauls III. für die Universität von Santo Domingo heißt es «unam similem Universitatem doctorum, magistrorum, ac scholarium ad instar dictae Universitatis

Aber auch Missionare anderer Orden waren eng mit der Gründung des Kardinals Cisneros verbunden. Für die Franziskaner gründete der Erzbischof von Toledo, Fray Francesco Jiménez O.F.M., das Peter- und Paulskolleg in Alcalá [34], aus welchem eine Reihe bedeutender Missionare sowohl in Amerika wie auch im Fernen Osten hervorgingen [35]. Unter den Augustinermissionaren ragt vorab der selige Fernando Ayala de San José hervor, der vor seinem Eintritt in den Orden nicht nur Graduierter, sondern auch Professor in Alcalá war und später 1617 als Martyrer in Japan starb [36]. Ein ehemaliger Professor von Alcalá war auch Fray Domingo de Soria O.P., später Bischof von Nueva Segovia auf den Philippinen. Er schrieb 1608 in einem Brief an seinen ehemaligen Kollegen von Acalá, Fray Bernardo Navarro de Sa Catalina O.P., von der Aufgeschlossenheit und Lernbegierde der Eingeborenen auf den Philippinen und wie diese nur darauf warteten, im Glauben belehrt zu werden. Und dann singt er das Lob der ehemaligen Studenten von Alcalá, die zu den besten Sprachenkennern unter seinen Missionaren zählten. Aus Dankbarkeit sende er daher dem Dominikanerkolleg vom heiligen Thomas in Alcalá einen goldenen Kelch und hoffe zuversichtlich, damit keine Simonie zu treiben [37]. Ein typisches Merkmal der Ehemaligen von Alcalá war diese hervorgehobene Tatsache, daß sie nicht nur auf den Philippinen, sondern überall sich einem eifrigen Sprachstudium widmeten [38].

Damit hängt aufs engste zusammen, daß wie vor allem in Salamanka, auch in Alcalá die kolonialethisch-missionarischen Lehren eines Franz von Vitoria durchwegs die Lehrkanzeln beherrschten. Von 1544 an wurden diese Lehren hier von den Professoren Domingo de Cuerva O.P. und Juan de Salinas O.P. vorgetragen [39]. Eine öffentliche Vorlesung aus dem Jahre 1546 über die Menschenrechte der Indianer von Melchior Cano O.P., später Professor in Salamanka, wurde erst 1956 in ihrem Wortlaut bekannt [40]

---

de Alcala ...» (bei José Abel *Salazar*, Los Estudius eclesiasticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563–1810), Madrid, 1946, 511 f). Auch in späteren Statuten wird ausdrücklich auf das Vorbild Alcalá Bezug genommen, ebenso für die Universitäten von Santo Domingo de Caraccas und La Habana. Ebd.

34 Marcelo *Ribadeneira* OFM, Historia de las Islas del Archipiélago Filipino ... Ed. Madrid, 1947, 252.

35 U. a. nennt Marc. *Ribadeneira* (l. c. 552) besonders den sel. Martín de Ascensión, der 1597 als Martyrer in Japan starb.

36 Ag. M. *de Castro* OSA, Misioneros Agustinos en el Extremo Oriente (1565–1780) Ed. por el P. M. *Merino* OSA, Madrid, 1954, 129–132.

37 H. *Ocio* O.P., Reseña Biográfica de los Religiosos de la Provincia del Santisimo Rosario de Filipinas ... Vol. I. (Manila, 1891), 69–77. Der Brief machte auf den Empfänger einen solchen Eindruck, daß auch er die Professur in Alcalá aufgab und sich für die Mission auf den Philippinen meldete, wo er allerdings bereits 1616 starb. Ebd. 80–86. Ehemaliger Student von Alcalá war auch der Geschichtsschreiber der Dominikaner auf den Philippinen, Diego de Aduarte 1570–1636. Vgl. Streit, Bibl. Miss. V, 283 f.

38 Diese Tatsache hing sicherlich mit dem sprachwissenschaftlichen Zug der Hochschule zusammen, wie denn auch bei verschiedenen Grammatiken neu entdeckter Sprachen, die von Missionaren herausgegeben wurden, ausdrücklich auf das Vorbild, die klassische Sprachlehre des Ant. de Lebriya von Alcalá hingewiesen wird.

39 *Höffner*, 281. Beide bewährten sich zeitlebens als treue Interpreten der Lehren ihres großen Mitbruders in Salamanka. Vgl. *Carro*, Vol. I und II (passim).

— übrigens ein Zeichen dafür, daß wir für die Erklärung der missionarischen Haltung und Verantwortung der Professoren erst in den Anfängen der Forschung stehen —. Auch der als Moralist bekannte Pedro de Tapia O.P., später Professor in Salamanka und Erzbischof von Sevilla, baute die missionarischen Probleme immer wieder in seine missionstheologischen Vorlesungen ein, wie sich besonders aus seiner «Catena moralis» von 1657 ersehen läßt [41]. Vor ihm folgte bereits Juan Martinez de Prado O.P. in seinen «Theologiae Moralis Quaestiones» den Lehren eines Francisco de Vitoria [42].

Ein herrliches Beispiel für die enge Verbundenheit zwischen Missionaren und Professoren und das hohe Verantwortungsbewußtsein der letzteren findet sich in einer Zufallshandschrift des Britischen Museums. Es handelt sich um die Anfragen eines unbekannten Dominikanermissionars aus Peru, der las Casas sehr nahe stand, an die beiden Professoren von Alcalá, Maestro Deça und Maestro Juan Açor und den Rektor des Jesuitenkollegs P. Alonso de Montoya (1536—1590) um Schwierigkeiten und Zweifel aus der Missionstätigkeit, die der praktische Missionar seinen ehemaligen Lehrern vorlegte. Und diese nahmen sich die Zeit und gaben sich die größte Mühe, Punkt für Punkt der Anfrage gewissenhaft zu beantworten. Das Manuskript zählt über 50 Folioseiten und dürfte wohl in den sechziger Jahren des 16. Jahrhunderts entstanden sein [43]. — Diese enge Verbindung zwischen Lehrern und Schülern zeigt sich auch in dem Umstand, daß von manchen Professoren in Alcalá in den Archiven Mexikos oder anderer spanisch-amerikanischer Länder Handschriften ihrer Werke und Vorlesungen zu finden sind, die man bisher in Europa vergeblich suchte [44].

Das Ansehen Alcalás für missionsrechtliche Fragen war so groß, daß 1547, als in den hochgehenden Kämpfen und Auseinandersetzungen zwischen dem Humanisten und Rechtsgelehrten Gines de Sepúlveda und dem Dominikaner Bartolomé de las Casas ersterer sein Werk «Democrates alter» gegen den Verteidiger der Indianer herausgeben wollte, nebst den Professoren von Salamanka auch jene von Alcalá zu Gutachten über diese Schrift aufgefordert wurden, die durchwegs negativ ausfielen. Sie traten

---

40 Luc. *Pereña Vicente*, Mision de España en América 1540—1560, Madrid, 1956, 90—147 (De dominio Indiorum). Vgl. dazu auch die Einleitung 59—89.

41 *Carro* II, 79, 300 f.

42 *Carro* II, 79.

43 Ciertas dudas y conclusiones que puso un frayle de la orden de Santo Domingo, las quales se embiaron ha Alcalá al P. Maestro Deça, y al P. Maestro Juan Açor, y al P. Alonso Montoya de la Compañía de Jesús, con la respuesta de cada uno de ellos. London, Britisches Museum, Add. 13 992, fol. 235—256. — Wir hoffen gelegentlich, die Handschrift, die uns in Photokopie vorliegt, nach Inhalt und Zweck, Verfasser und Abhängigkeit von Las Casas, näher beschreiben und bearbeiten zu können.

44 Vgl. z. B. *Gallegos Rocafull*, Pensamiento mexicano . . ., der eine Reihe solcher Handschriften an verschiedenen Stellen seines herrlichen Werkes aufführt. Betreffs Alcalá schreibt er: «Debieron de mantener los jesuitas mexicanos una estrecha communicación intelectual, no con la Universidad de Salamanca, donde predominaban los tomistas, sino con la de Alcalá, en la que habia un famoso colegio de jesuitas.» Als Beweis dafür führt er allein aus der Nationalbibliothek von Mexiko die Handschriften von drei Jesuiten-Professoren von Alcalá auf, die wohl durch ihre Schüler nach Mexiko kamen. l. c. 240 f.

damit gesamthaft für die Freiheit der Indianer und eine freie geistige Glaubensverbreitung ein [45].

Salamanka

Doch selbst Alcalá mußte bald an Einfluß und Größe hinter der ersten Hochschule des Landes zurücktreten. Und das war und blieb für Jahrhunderte Salamanka. In den achtziger Jahren des 16. Jahrhunderts zählte die Universität bereits 6758 Studenten, und der Unterricht wurde auf rund 50 Lehrstühlen geboten [46]. Das Auffallendste beim Studium der Einflüsse und Anregungen, die von Salamanka nach Amerika und Ostasien ausstrahlten, ist wohl die Tatsache, daß nicht etwa nur die theologische Fakultät an den vielfach äußerst schwierigen Fragen der Glaubensverbreitung aufs lebhafteste interessiert war, sondern daß auch Vertreter anderer Fakultäten, zumal die des Rechtes und der Artes, sich dem intensiven Studium dieser Probleme widmeten und von ihren Wissensgebieten her Beiträge zu ihrer Lösung leisteten, ja, daß selbst die, die wir heute Nationalökonomen nennen würden, die brennenden Probleme ihres Faches mit Hilfe und zu Nutzen der aktiven Glaubensboten zu lösen suchten [47].

Die Zahl der Missionare und Missionsbischöfe, die in Salamanka gebildet wurden, ist noch unübersehbar. Gerade unter der idealen und aufgeschlossenen Studentenschaft Salamankas finden nicht nur Dominikaner und Franziskaner [48], sondern auch Augustiner-Eremiten [49] und nicht zuletzt die Jesuiten immer wieder den tauglichen Nachwuchs ihres Ordens und darunter vor allem die tüchtigsten Missionare [50]. Es darf aber auch

---

[45] *Höffner*, 169.

[46] L. *Christiani*, L'église à l'époque du Concile de Trente, Paris, 1948, 425 f.

[47] Aber auch scheinbar so abgelegene Gebiete wie Medizin und Musik empfingen von Salamanka Anregung und Auftrieb. So hat z. B. der berühmte Arzt Garcia de Orta, der so segensreich in Portugiesisch-Indien wirkte und bereits 1563 ein Werk über die einheimische Medizin in Goa herausgab, in Salamanka studiert (Vgl. Jos. *Wicki* SJ, Zum Humanismus in Portugiesisch-Indien im 16. Jahrhundert. In: Studi sulla Chiesa Antica e sull'Umanesimo, Romae, 1954, 201), während von dem 1556 als Kapellmeister in Mexiko angestellten Lázaro de Alamo, später Domherr an der dortigen Kathedrale, berichtet wird, er habe seine vorzügliche musikalische Bildung an der berühmten Musikschule von Salamanka erhalten (Vgl. Lota M. Spell, Music in the Cathedral of Mexico. Hisp. American Hist. Review, 26 [Durham 1946], 304 f.).

[48] Vgl. Anm. 2 und 3. – Über den Missionsgeist von San Esteban zur Zeit Franz von Vitorias vgl. Getino, El Maestro Franc. de Vitoria, Madrid 1930, 180–218. Noch ein Jahrhundert später konnte der Generalvikar des Ordens und spätere Bischof von Avignon, Domingo de Marinis, 1649 an den Konvent schreiben: «Inde factum est universi Ordinis Provincias insignes viros sortitas esse glorientur, qui apud vos prima literarum et pietatis rudimenta hausserunt. Quid de Indo, apud quem haec domus integras Provincias peperit? Quot ex vestris novit Manila? Quot Japonica tellus? Et recenter magnum Chinae imperium, sine quibus non novisset Christum?» l. c. 542.

[49] Im Register seines Werkes «Osario Venerable» (1780) schreibt der Augustiner Ag. M. *de Castro* unter dem Stichwort «Salmaticense»: «Convento de nuestra Orden, per mil títulos insigne, celebérimo, famosísimo, no deja de producir continuamente buenos hijos para esta mé Provincia (der Philippinen), y le ha dado mas que toda la Orden entera. V. Martín de Rada y todo el «Osario» lleno de ellos» (*de Castro-Merino*, Misioneros Agustinos en el Extremo Oriente, Madrid, 1954, 423).

[50] Ant. *Astrain* SJ, Historia de la Compañía de Jesús en la Assistencia de España. Vol. I (Madrid, 1902), 298–302, der besonders hervorhebt, wie aus den bescheidenen An-

nicht die Schar der Weltpriester, von denen viele zu den höchsten Ehren emporstiegen [51] und jene der Laien übersehen werden, die in Salamanka eine wesentlich gleiche Bildung erhielten wie die Missionare [52]. Obwohl gerade sie durch ihr Wirken und ihre Schriften eine lebendige Tradition der Schule von Salamanka bilden, muß doch in diesem Zusammenhang selbst auf die Anführung der bedeutendsten Namen verzichtet werden, um die Aufmerksamkeit auf die Hochschule und ihre Vertreter zu konzentrieren. Im Zentrum steht unbestritten Franz von Vitoria († 1546). Aber vor ihm, mit ihm und nach ihm finden wir eine Reihe bedeutender Vertreter der Wissenschaft, die sich ehrlich und gründlich, wenn auch nicht immer im Einklang mit ihm, um die Lösung der vielfach komplexen Fragen der Kolonial- und Missionsethik bemühten.

Schon auf der ersten Junta von Burgos von 1512, welche den Auftakt für die mannigfachen öffentlichen Disputationen über die Freiheit der Indianer und die Freiheit der Bekehrung gab, finden wir drei Theologen von Salamanka [53], vorab Mathias de Paz O.P. († 1519), dessen umfangreiches Gutachten erst kurz vor dem Kriege durch P. Vinzenz Beltrán de Heredia O. P. aufgefunden und veröffentlicht wurde [54]. Die Teilnahme von Professoren und Magistri sowohl der theologischen wie juristischen Fakultäten mehrt sich von einer Besprechung zur andern von 1512 bis 1550 [55]. Der juristischen Fakultät gehörte z. B. Dr. Juan Lopez Palacios Rubios an, die Seele der überlieferten, mittelalterlich gebundenen Auffassung über die Menschenrechte der Indianer [56]. Eine mächtige Stütze fand er in Alfonso de Castro O.F.M. († 1558), der 30 Jahre in Salamanka lehrte und in verschiedenen Gutachten zu wichtigsten Fragen der Glaubensverbreitung Stellung nahm [57]. Eines seiner Hauptwerke «De justa

---

fängen eines Kollegs im Jahre 1548 eine Bildungsstätte hervorwuchs, die ein halbes Jahrhundert später schon die bedeutendste der Jesuiten in Spanien wurde. Bereits 1551 schrieb Luis de Mendoza, später selbst Jesuit, an den Sekretär des Hl. Ignatius, Polanco: «Mire que Salamanca es el major puerto que hay en la cristianidad para pescar buenos sujetos y multiplicar la Compañía.» Ebd. 302.

51 Const. *Bayle* SJ, El Clero Secular y la Evangelización de América, Madrid, 1950. – Von den vielen Missionsbischöfen, die in Salamanka studiert hatten, sei wenigstens der Hl. Toribio de Mogrovejo genannt (Vgl. Vic. *Rodriguez Valencia,* Santo Toribio de Mogrovejo. T. I (Madrid, 1956, 101–113).

52 Als Beispiel sei nur hingewiesen auf den ersten Bischof von Michoacan, Vasco de Quiroga, der bereits als Laie durch die Gründung von Spitaldörfern eine apostolisch-missionarische Tätigkeit entfaltete, die er als Bischof erfolgreich weiterführte. Vgl. *Gallegos Rocafull,* Pensamiento mexicano ... 191–202 mit der dort angegebenen Literatur.

53 Rob. *Streit* OMI, Die erste Junta von Burgos im Jahre 1512. ZM 1923, 67 f.

54 Arch. Fratrum Praed. III (Romae, 1933), 133–183. – Mit spanischer Übersetzung und Kommentar neu herausgegeben von S. *Zavala* und A. *Millares Carlo* als Bd. XXV der «Bibliotheca Americana»», Mexico, 1954.

55 A. *Ybot León,* Juntas de Teólogos Asesores del Estado para Indias. «Anuario de Estudios Americanos» V (Sevilla, 1948), 397–438.

56 Eine gute Zusammenfassung seiner Lehren bietet S. *Zavala,* La doctrina del Doctor Palacios Rubios sobre la conquista de America. In: La ‚Utopia' de Thomas More en la Nueva España y otros estudios, México, 1937, 31–43. Derselbe mexikanische Historiker gab in Verbindung mit A. *Millares Carlo* auch das neu aufgefundene Werk «De insulis Oceanis» mit spanischer Übersetzung heraus (México, 1954).

57 Vgl. über ihn Manuel *de Castro* OFM, Fr. Alfonso des Castro OFM (1495–1558),

Haereticorum punitione» widmete er Karl V. «ex tua Salmantina die 18 octobris 1547», in welchem er aus der Behandlung der Haeretiker die entsprechenden Grundsätze für jene der Heiden bzw. der Indianer ableitete [58]. Die gleiche Haltung zeigte er auch in dem 1555 auf einer Englandreise, als Begleiter Philipps II., entstandenen Gutachten über das Kommendenwesen in Peru [59]. Immer treffen wir ihn als scharf denkenden Gegner eines Bartolomé de Las Casas, der auch dessen großen Gegner Sepúlveda in seinem Kampfe gegen die Dominikaner unterstützte [60]. Die Auseinandersetzungen um die Freiheit der Indianer blieben aber keine rein akademische Angelegenheit. Das Eingreifen des leidenschaftlichen Anwaltes der Indianer Las Casas machte die Diskussion zu einer der heftigsten in Spanien und in Übersee.

Daß Alonso de Castro trotz seiner theoretisch negativen Haltung praktisch voll und ganz die missionarischen Bestrebungen seiner Mitbrüder unterstützte, ergibt sich aus einem lateinischen Gutachten des Jahres 1543. In Mexiko hatten die Franziskaner das Kolleg vom Hl. Kreuz zu Tlaltelolco für die humanistisch-theologische Bildung der Indianer begonnen, stießen aber für die Zulassung der Indianer zum Priestertum und damit für die Fortführung ihres Werkes auf entschiedenen Widerstand der anderen Missionare [60a]. Alonso de Castro setzte sich in seinen theologisch gründlichen Ausführungen, die vor allem auf die Hl. Schrift, die Gepflogenheiten der Alten Kirche und besonders des hl. Augustinus, zurückgriffen, nicht nur für die Zulassung der Indianer zu den höheren Studien ein (und damit logischerweise auch zu den Höheren Weihen, obwohl diese mit keinem Wort erwähnt werden), sondern widerlegt auch die dagegen vorgebrachten Gründe. Dieses Gutachten ist umso wertvoller, als es nicht nur von den hervorragenden Franziskanertheologen der Zeit: Franc. de Castillo, Andreas Vega, Luis de Carvajal (nebst Dr. Constantino [Ponce de la Fuente] und Dr. Egidio [Juan Gil]) unterzeichnet wird, sondern auch von Franc. de Vitoria, der in diesem Gutachten Gedankengänge fand, die ihm besonders teuer waren [60b].

---

consejero de Carlos V y Felipe II. «Salmaticensis» V (Salamanca, 1958, 281–322, Ders. Actualidad del sistema misional de Fr. Alonso de Castro. «España Misionera» XIV (Madrid, 1958), 414–426 (diese Zeitschrift war mir trotz aller Bemühungen unzugänglich).

58 *Carro* II, 88–92, 274–277, *Höffner* 77 f. und passim.

59 Von P. *Getino* OP veröffentlicht im «Anuario de la Asociación Franc. Vitoria» IV, 238–243 (Parecer del Muy Rev. Padre Fray Alonso de Castro cerca de dar los Indios perpetuos del Perú a los encomendores).

60 L. *Hanke*, El prejudicio racial. Santiago de Chile, 1958, 70 ff., 119 f. (Der Briefwechsel mit Sepúlveda – im Anhang Photokopien dieser Briefe.)

60a Joh. *Specker*, Der einh. Klerus in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert. In: Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart (Festschrift L. Kilger), Schöneck/Beckenried, 1950, 73–97.

60b Juan B. *Olaechea Labayen*, Opinión de los Teólogos españoles sobre dar estudios majores a los indios. Anuario de Estudios Americanos. XV, (Sevilla, 1958), 113–200. – Franc. de Vitoria schrieb: «Haec omnia dicta a Rdo Patre Fratre Alphonso a Castro videntur mihi et docte et pie et religiose dicta. Atque adeo miror quis fuerit auctor aut incentor tam periculosi, imo perniciosi consilii arcendi barbaros illos a litteris et eruditione vel humana vel divina. Certe qua nulla efficatior machina

Auffallend ist, daß Franz von Vitoria, seit 1526 Professor in Salamanka, sich dem, doch stark propagandistischen, Wirken seines Mitbruders gegenüber sehr zurückhaltend, wenn nicht gar mißtrauisch zeigte [61]. Aber verschiedene Andeutungen in seinen Schriften beweisen deutlich, daß er sich innerlich mit den Problemen bereits auseinanderzusetzen begann, ohne öffentlich darüber zu sprechen [62]. Diese Zurückhaltung änderte sich mit einem Schlag, als er in den Jahren 1537—39 seine berühmten Relectiones über verschiedene kolonial-ethische Fragen hielt, zumal die glänzende Zusammenfassung in der «Relectio de Indis recenter inventis [63]». Wir wissen, daß einer seiner Schüler, Fray Vicente Valverde, der später der erste Bischof von Cuzco in Peru werden sollte und der die Ereignisse bei der Eroberung Perus miterlebte und 1536 in Salamanka weilte, mit seinen mündlichen Darlegungen dem Meister den letzten Anstoß gab, seine Zurückhaltung aufzugeben und mannhaft für die Freiheit der Indianer und der Glaubensverbreitung einzutreten [64].

Die «Relectio de Indis» war nicht nur das Ereignis des Jahres in Salamanka oder in Spanien, sondern, wie wir heute wohl ohne Übertreibung sagen dürfen, das Ereignis des Jahrhunderts überhaupt. Sie hatte einen stärkenden und belebenden, ja nachhaltigen Einfluß auf Las Casas, der erst jetzt das wirklich wissenschaftliche Rüstzeug für den Beweis seiner Thesen fand [65]. Wohl schrieb Karl V. noch einen geharnischten Protestbrief an den Prior von San Esteban, in welchem er sich bitter darüber

---

excogitari vel a demone ipso potuit ad conflandum perpetuum odium illarum gentium in christianam religionem.

A Christo ipso Domino multi recesserunt, ab Apostolis passim et post receptam fidem, nec ideo cogitatum est aliis non tradere christianam doctrinam aut prohibuerunt aliquos a litteris. Frater Franciscus Vitoria.» (l. c. p. 194).

61 Luis G. Alonso *Getino* OP, El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia. Madrid, 1930, ferner die kritische Bibliographie von Ruben C. *Gonzalez* OP, Francisco de Vitoria. Estudio Bibliografico. Buenos Aires, 1946. Für seine Lehre vgl. neben einer Fülle von Einzeluntersuchungen die Zusammenfassungen bei *Carro* I, 409—429, II, 12—37, 93—100, *Höffner*, 184—192 und für die missionarischen Belange Andrés E. *Mañaricua*, El Estado Misional y el Derecho Misional en Franc. de Vitoria. «Missionalia Hispanica» VI (Madrid, 1949), 417—454.

62 Soweit wir wissen sprach Franc. de Vitoria erstmals in einem Brief an seinen Freund und Schüler Miguel de Arcos OP, der als Missionar in Peru die dortigen Verhältnisse kannte, über die amerikanischen Angelegenheiten und seine Ideen (*Getino*, El Maestro Fr. Franc. de Vitoria, Madrid, 1930, 144—146). M. de Arcos wurde später Provinzial der Dominikaner in Sevilla und setzte sich unerschrocken für die Lehren seines Freundes ein. Erhalten ist ein «Parecer mio sobre un tratado de la guerra que se puede hacer a los indios» von 1551 (gedruckt bei *Hanke*, Cuerpo de Documentos, 1—9). Es handelt sich um die Widerlegung einer Schrift eines hochgestellten Bischofs gegen Las Casas, in welchem L. *Hanke* den Franziskanerbischof Bernardo de Arévalo, einflußreiches Mitglied des Indienrates, vermutet (l. c. XVII ff.), während Marc. *Bataillon* eher Vasco de Quiroga darin sieht (Vasco de Quiroga et Bartolomé de Las Casas. «Revista de Historia de América» Nr. 33 [México, 1952], 89 ff.).

63 Relecciones teológicos del Maestro Franc. de Vitoria. Ed. por G. Alonso *Getino* OP. T. I—III, Madrid 1933/35 (die kritische Ausgabe). Eine lateinische Ausgabe mit deutscher Übersetzung besorgte W. *Schätzel*, Franc. de Vitoria: De Indis recenter inventis et de jure belli Hispanorum in barbaros relectiones. Tübingen, 1952.

64 Höffner, 190 f.

65 Ramon *Menéndez Pidal*, El P. Las Casas y Vitoria con otros themas de los siglos XVI y XVII, Madrid, 1958, 9—49.

beklagte, daß Mönche des dortigen Klosters — damit kann nur Franz von Vitoria gemeint sein — ihn seiner Herrschaft in Indien berauben wollten [66]. Die Relectio durfte vorderhand auch in Spanien nicht gedruckt werden, sie erschien erst 1557 in Lyon. Aber auch Karl V. konnte sich weder den neuen Lehren verschließen, noch dem Mann, der sie vorgetragen, sein Vertrauen entziehen. In einem Brief vom 31. Januar 1539 erteilte er Franz von Vitoria den Auftrag, die Theologen von Salamanka zu einer außerordentlichen Beratung zu versammeln und ihnen die durch den Augustiner Fray Juan de Orseguera vorgelegten Zweifel des Bischofs Juan de Zumárraga O.F.M. von Mexiko zu behandeln und ihm die Antworten mit der Unterschrift der Professoren zukommen zu lassen [67]. Wir wissen leider nicht mehr, um welche Fragen es sich handelte und welche Theologen an dieser Beratung teilnahmen. Am 18. April folgte ein weiterer Brief des Kaisers mit der dringlichen Bitte, dem bedrängten Bischof von Mexiko 12 seiner besten Schüler als Missionare zu senden [68].

Daß Franz von Vitoria ein wirkliches tiefes und religiöses Missionsinteresse besaß, beweist uns ein Brief des belgischen Humanisten Nikolaus Clénard († 1542), der von 1531—1533 in Salamanka Griechisch und Hebräisch lehrte und als «Steckenpferd» vor allem arabische Studien betrieb. Er wurde, wie er selbst bekennt, durch seinen Kollegen der theologischen Fakultät veranlaßt, sein reiches Wissen und Können ganz in den Dienst der Mohammedanermission zu stellen. Ähnlich wie früher Raymundus Lullus, suchte er fortan für die Islammission entsprechend vorgebildete Missionare zu gewinnen und war unermüdlich tätig, die Gründung von Lehrstühlen für Arabisch an den bedeutendsten Universitäten in die Wege zu leiten [69].

Wenn aber die Lehren des Franz von Vitoria sich immer mehr durchsetzten, so danken sie dies nicht in erster Linie dem stürmischen Vorgehen eines Las Casas — so wertvoll dieses auch für die weltweite Verbreitung derselben war —, sondern vor allem, wie es Venancio Carro O.P. schon hervorgehoben hat, dem steigenden Einsatz der Universitäten, «ohne welche die gesamte Tätigkeit eines Las Casas ins Leere gefallen wäre [70].» Seine Ideen wurden zunächst in Salamanka selbst immer stärker Allgemeingut aller Fakultäten. Ich nenne als Vertreter derselben: Domingo de Soto († 1560), der neben Franz von Vitoria Theologie lehrte und seine Anschauungen und Lehren teilte [71], sich unerschrocken für Las Casas ein-

---

66 Text des Briefes bei *Getino*, El Maestro Franc. de Vitoria, Madrid, 1930, 150 f.

67 A. *Ybot León*, Juntas de Teólogos (vgl. Anm. 55), 427–429, Text des Briefes bei *Getino* l. c. 152 f.

68 Text des Briefes bei *Getino* l. c. 149 und Juan *Manzano Manzano*, La Incorporación de las Indias à la Corona de Castilla, Madrid, 1948, 222 f. — Auch der treffliche Bischof Maroquin von Guatemala wandte sich in einem Brief vom 20. Nov. 1539 an Karl V. mit der Bitte um gute Missionare. Er empfahl dem Kaiser, einen eigenen Aufruf an die Universitäten des Landes zu erlassen, um entsprechende Berufe zu werben. (Bei Marc. *Bataillon*, La Vera Paz. «Bulletin Hispanique», 53 [Bordeaux, 1951], 261.)

69 Vgl. NZM 1947, 233.

70 *Carro* I, 410.

71 *Carro* I, 427–429, II, 37–48.

setzte und dessen Einfluß besonders nach Mexiko ausstrahlte [72]; Melchior Cano († 1560), der nicht nur ein übereifriger Wächter der Orthodoxie war, sondern auch ein unerschrockener Helfer des Las Casas im Kampfe gegen Sepúlveda wurde und die Lehren des Franz von Vitoria ausbaute und weiterführte [73]; Pedro de Ledesma; Mancio de Corpore Christi; Pedro de Sotomayor; Juan de la Peña und nicht zuletzt Domingo Bañez [74]. Alle Genannten waren Dominikaner. Wenn früher auch einzelne Vertreter des Ordens gegen die Thesen eines Franz von Vitoria eingenommen, ja sogar seine direkten Gegner waren, so stellen sie nach dem Tode des Meisters eine warhaft geschlossene Phalanx im Kampf für die Freiheit der Indianer und der Glaubensverkündigung dar. Ein herrliches Beispiel dafür ist die Eingabe des Fray Juan Ramirez, des späteren Bischofs von Guatemala, aus dem Jahre 1595 an den Indienrat, die von 11 Dominikanern und zwar den hervorragendsten, Professoren von Alcalá, Salamanka und Valladolid, Prioren und anderen unterzeichnet wurde [75].

Unter den Juristen wurde vor allem Diego de Covarrubias a Leyva († 1577) ein zuverlässiger Gefolgsmann seines Lehrers Franz von Vitoria [76], während Juan de Solórzano Pereira († 1654) in seinem umfangreichen Werk «De Indiarum jure» von 1629/1639 die Rechtsgrundlagen für das spanische Missions-, bezw. Patronatsrecht schuf [77]. Die Franziskaner Professoren Luis de Miranda und Manuel Rodriguez haben zudem wesentliche Beiträge zur Gestaltung des Ordensrechtes in den Missionen geboten [78]. Die Augustinerprofessoren Thomas de Villanueva und Luis de

---

72 Nach den Ausführungen von *Gallegos Rocafull*, Pensamiento mexicano. 273 f. wurden gerade seine Werke den Vorlesungen an der neu gegründeten Universität von Mexiko zu Grunde gelegt. Alonso de la Veracruz OSA, selbst ein Ehemaliger von Salamanka und Schüler des Franc. de Vitoria, pflegte von ihm zu sagen: «Qui scit Sotum, scit totum.» Der Jesuit Balthasar Hernandez, Missionar von Peru, nannte ihn in einem Brief von 1568 an den hl. Franz Borgia «muy padre y maestro, con quien yo tenia mucha amistad», von dem er vor allem die Beurteilung der indianischen Angelegenheiten gelernt habe. (Ant. *de Egaña* SJ, Monumenta Peruana. Vol. I [Romae, 1954]. 228 f.)

73 *Carro* I und II (passim), *Höffner*, 193, L. *Hanke*, La Lucha por la Justicia en la Conquista de America, Buenos Aires, 1949, Ders. El prejudicio racial. Santiago de Chile, 1958, 41. – Vgl. auch Anm. 40.

74 Über die einzelnen finden sich nähere Angaben in den Anm. 73 genannten Werken.

75 Der Text dieser Eingabe findet sich bei *Hanke*, Cuerpo de documentos, 283–292 (die Unterschriften p. 292). – Auch Juan Ramirez († 1609) war aus der Schule von Salamanka hervorgegangen. Schon 1548 konnte Melchior Cano feststellen, daß die Schulen von Salamanka und Alcalá den Lehren Franc. de Vitorias folgten. *Höffner*, 193 f.

76 Luc. *Pereña Vicente*, Misión de España en América, Madrid, 1956, 149–231. Covarrubias gehörte zur Prüfungskommission, welcher der «Democrates alter» des Sepúlveda vorgelegt wurde. Aus diesem Anlaß vertiefte er sich in die gesamten Probleme und legte dieses umfangreiche Gutachten vor.

77 Vgl. Pedro *de Leturia* SJ, El regio Vicariato de Indias y los comienzos de la Congregación de la Propaganda. In: Gesammelte Aufsätze zur spanischen Kulturgeschichte, II (Münster, 1930), 167 ff., ferner in den gesammelten Schriften: Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica. Vol. I (Romae, 1959, 141 ff.); Ant. *de Egaña* SJ, La Función Misionera del Poder Civil, según Juan de Solórzano Pereira (1575–1655) «Studia Missionalia» VI (Romae, 1951), 96–113.

78 *Leturia* l. c. 158–163 (in den gesammelten Schriften I, 131 ff.) – Die vielfachen Auseinandersetzungen zwischen den Bischöfen und Ordensleuten in den spanischen Missionsgebieten fanden ihren Halt in den Werken dieser beiden Rechtsgelehrten von

León versuchten von der Bibelwissenschaft her der missionarisch-amerikanischen Problematik neue Wege zu öffnen [79], und der Augustiner Chorherr und Moraltheologe Martin de Azpilcueta, der von 1524—1538 in Salamanka und von 1538—1554 in Coimbra lehrte, kam in seinen Vorlesungen und Werken immer wieder auf die damals brennenden Missionsfragen zu sprechen [80].

Durch diese Männer und ihre Schüler wurden die Lehren heimisch in Alcalá und Valladolid, in Coimbra und Evora [81] und schließlich auch an den Universitäten der Neuen Welt, besonders in Mexiko und Lima [82]. Nicht nur Theologen und Missionare, sondern auch viele Laien, Juristen, Beamte und Militärs, nahmen sie durch ihre Studien an diesen Hochschulen mit in die Neue Welt [83]. Und als sie schließlich auch in die oberste Gesetzgebung eindrang, hatte sie einen endgültigen Sieg errungen [84]. Sicherlich waren solche Lehren in der Praxis nicht immer leicht durchzu-

---

Salamanka. *Luis de Miranda* schrieb vor allem: «Directorium sive Manuale Praelatorum Regularium, Salamanca, 1615 (die erste Auflage erschien in Rom 1612), Manuel *Rodriguez* «Quaestiones regulares et canonicae in quibus utriusque juris et privilegiorum Relugarium et apostolicarum Constitutionum novae et veterae difficultates dispersae et confusae miro ordine scholastico per quaestiones et articulos elucidantur», Salamanca, 1598.

79 Jesús *San Pedro García,* Principios exegéticos de Mto Fr. Luis de León, «Salmaticensis» IV (Salamanca, 1957), 51—74, zumal das Kapitel «descubrimiento de América» 67 f. Durch seine freundschaftlichen Beziehungen zu seinem Ordensbruder Alonso de la Veracruz gelangte L. de León trotz seiner Verwicklungen mit der Inquisition auch in Mexiko zu höchstem Ansehen (*Gallegos Rocafull,* Pensamiento mexicano, 271, 276). In Peru stellte im 17. Jahrhundert Fr. Gons. *Tenorio* OFM fest, daß seit dem Entdeckungszeitalter viele Stellen der Hl. Schrift auf die amerikanischen Verhältnisse angewandt wurden. Er nennt dafür vor allem den hl. Thomas von Villanueva. (Missionalia Hispanica, XVI [Madrid 1955], 300 f.) — Es wäre eine lohnende Aufgabe, die Verwendung der heiligen Schriften in den Auseinandersetzungen kolonialethischer und missionsmethodischer Fragen einmal gründlicher zu untersuchen.

80 Über ihn vgl. weiter unten S. 43.

81 Für Alcala vgl. S. 29 f., für Coimbra und Evora S. 43 ff. Der Konvent der Dominikaner von S. Gregorio in Valladolid war die eigentliche Hochschule des Ordens in Spanien, durch welche fast alle Professoren an den übrigen Hochschulen des Landes gegangen waren. Hier hatte auch Franc. de Vitoria seit 1523 bis zu seiner Berufung nach Salamanka gelehrt. Auch hier zählte er unter seinen Schülern eine Reihe bedeutender Missionare. — Eine ähnliche Bedeutung kam auch dem Collegium Romanum der Jesuiten für deren Missionen, zumal im Fernen Osten, zu.

82 R. C. *Gonzalez* OP, Franc. de Vitoria. Buenos Aires, 1946, 108 ff. bietet eine sorgfältige Zusammenstellung der alten Ausgaben seiner Werke in lateinamerikanischen Bibliotheken. Von den Schülern Franc. de Vitorias wirkten an der neuen Universität von Mexiko vor allem Pedro de Peña OP und Bartolomé de Ledesma OP aber auch Juan de Solano und Domingo de Mendaza vertraten kraftvoll seine Lehren.

83 So bemerkt z. B. Domingo de Salazar OP, Bischof von Manila, in einem Traktat von 1593, daß Bart. de Medina OP «catedrático de Prima de Theología en la Universidad de Salamanca» vom Capitán Juan Pacheco Maldonado von Manila einen ausführlichen Bericht über die Eingeborenenfrage auf den Philippinen erhalten habe, so daß er sich in diesem Punkte kurz fassen könne (*Hanke,* Cuerpo de Documentos, 131). — Gerade die Tatsache, daß auch die führenden Laien die wesentlich gleiche Bildung an den Hochschulen erhielten wie die Missionare, erklärt es, daß die «neuen Gesetze», wenn auch oft mit großen Schwierigkeiten und manchen Ausnahmebestimmungen, überall durchgeführt werden konnten.

84 Al. *Getino* OP, Influencia de los Dominicos en las Leyes Nuevas. In: Anuario de Estudios Americanos. II (Sevilla, 1945), 265—360 und separat.

führen und es kam immer wieder zu schweren Verstößen und heftigen Kämpfen dagegen, aber schließlich ist es doch diesen Lehren und all ihren Vertretern unter den Professoren und durch sie unter den Missionaren und Laien zu danken, daß die Indianer Lateinamerikas noch heute eine lebendige Wirklichkeit sind [85] und daß vorab die friedliche Kolonisation der Philippinen gegen Ende des 16. Jahrhunderts grundsätzlich in Bahnen verlief, für welche die Lehrer von Salamanka die Wege gewiesen [86].

Nachdem die grundsätzlichen Entscheidungen in Salamanka gefallen waren, konnte die konkrete Anwendung auf die stets neu auftauchenden Fälle den Lokalbehörden, bezw. den einzelnen Landesuniversitäten überlassen werden. Natürlich war auch hier die Entwicklung nicht immer gradlinig. Es gab Rückfälle in vorvitorianische Gedankengänge, aber ganz lösen konnte man sich nicht mehr davon. Ein typisches Beispiel dafür ist die Eingabe des Pedro Servil von 1603 an den Indienrat, welche die gewaltsame Eroberung Cambodschas in Hinterindien zum Ziele hatte. Das Memorandum ist deshalb so wertvoll, weil es 18 theologische Gutachten von Vertretern aller Orden und Weltpriestern enthält — übrigens ein Zeichen dafür, daß man ohne solche Gutachten von seiten der Theologen beim Indienrat überhaupt kein Gehör mehr finden konnte —, die sich einschließlich der Dominikaner, die aus missionarischen Gründen hinter dem groß angelegten Plan standen, für die Erlaubtheit des kriegerischen Unternehmens aussprachen, aber mit so vielen «Wenn» und «Aber» und mit öfteren Hinweisen auf die Lehren eines Franz von Vitoria, daß es ihnen schließlich an jeder Durchschlagskraft fehlte [87].

Doch nicht nur für die kolonial-ethischen Probleme, die allerdings bei der engen Verbindung von Staat und Kirche durchaus missionarischen Charakter hatten, interessierten sich und setzten sich die Professoren von Salamanka ein, auch rein religiöse Fragen beschäftigten sie. Dafür nur einige Hinweise. Bereits 1517 (oder 1518) entschieden 13 Magistri der

[85] Mit Recht beantragte daher die «Séptima Conferencia International Americana» am 23. Dez. 1933: «Recomenda la colocación en la sede central de la Unión Panamericana, en Washington, del busto del teólogo español Francisco de Vitoria en hommenaje a quien en el siglo XVI, y desde la cátedra de Salamanca, écho las bases del Derecho Internacional moderna.» (R. G. *Gonzalez* OP, Francisco de Vitoria, Buenos Aires, 1946, 26).

[86] Vgl. dazu F. J. *Montalban* SJ, Das spanische Patronat und die Eroberung der Philippinen, Freiburg, 1930, 7–24, 123 f., J. L. *Phelan,* The Hispanization of the Philippines, Madison, 1959, 8 f. — Als man z. B. 1591 zu einem Kriegszug gegen die Negrillos und Zambalez, die sich nicht gutmütig und freiwillig den Spaniern unterwerfen wollten, entschlossen war, forderte der Gouverneur zuvor die Gutachten der Missionare (der Franziskaner, Dominikaner, Augustiner und Jesuiten) an, die durchwegs den Grundsätzen eines Franc. de Vitoria folgten und darüber hinaus zur Güte und Milde mahnten.

[87] Antoine *Cabaton,* Le Mémorial de Pedro Servil à Philippe III sur la conquête de l'Indochine (1603). In: Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine, Années 1914–1916, Paris, 1916, 1–102. Eine geharnischte Gegenschrift des portugiesischen Augustiners Sebastião de São Pedro, der 1603 gerade als Generalprokurator seines Ordens in Valladolid weilte – er war Missionar in Indien und wurde nach seiner Rückkehr Bischof von Melliapur und Cochin und Erzbischof von Goa († 1629) –, nennt das Unternehmen angesichts der politischen Verhältnisse in Südostasien einfach eine Utopie, ohne überhaupt auf die ethischen und theologischen Bedenken einzugehen. Vgl. Bern. *Groslier,* Angkor et le Cambodge au XVIe siècle. Paris, 1958, 60 f.

Theologie, Professoren und Nichtprofessoren, Welt- und Ordenspriester in positivem Sinne die tiefgreifende Frage, ob die Indianer wahre Menschen im Vollsinn des Wortes und damit fähig seien, das Christentum anzunehmen, also wahre Christen zu werden [88]. Wahrscheinlich schon früher wurden die schwierigen Ehefragen der Neuen Welt dem Professor Thomas de Vivo, dem späteren Kardinal Cajetano, vorgelegt, der eine Entscheidung traf, die im wesentlichen mit denen des Papstes Paul III. von 1537 übereinstimmte [89]. 1541 wurde der theologischen Fakultät der große Taufstreit unter den Missionaren Mexikos zur Entscheidung überwiesen, ob vor oder nach der Taufe die Belehrung über die christlichen Wahrheiten stattfinden müsse und ob alle Zeremonien des Rituale für die Spendung des Sakramentes beobachtet werden müßten. Sie entschied für eine gründliche Unterweisung und Vorbereitung vor der Taufe und die Beibehaltung aller im Rituale vorgesehenen Gebete bei der Taufspendung [90]. 1553 wurde von ihr die Negersklavenfrage behandelt, über die uns eine Reihe von Gutachten vorliegen [91]. Dazu kamen Anfragen an einzelne Professoren von einzelnen Missionaren oder aus einzelnen Missionsgebieten oder besondere kaiserliche Aufträge. So erhielten z. B. die berühmten Brüder Coronel, beide an der Artistenfakultät, von Karl V. den Auftrag, für die Missionare einen dem Verständnis der heidnischen Völker angepaßten Grundriß der christlichen Lehre und zwar in der historischen Form der Heilslehre auszuarbeiten [92]. Daß diese Brüder dem Werke der Glaubensverbreitung nicht fremd gegenüber standen, zeigt die Tatsache, daß gerade ihnen 1519 von Kardinal Adrian von Utrecht (später Papst Hadrian VI.) die Frage vorgelegt wurde, ob die Konquistadoren, die durch Grausamkeit und Ausbeutung der Indianer erworbenen Güter behalten dürften oder nicht. Sie sprachen sich für eine strenge Verpflichtung zur Restitution all dieser Güter aus [93]. Domingo de Soto erhielt ähnlich wie Franz von Vitoria von Karl V. 1540 ein Schreiben mit der dringlichen Bitte, sich selbst an die Spitze von sechs Ordensbrüdern zu stellen, um den bedrängten Missionen in Mexiko zu Hilfe zu kommen. Gleichzeitig erging an den Ordensgeneral ein Bittgesuch des Kaisers, Domingo de Soto für die Mission in Neuspanien freizustellen [94].

---

[88] A. *Ybot León*, Juntas de Teólogos Asesores del Estado para Indias 1512–1550. Anuario de Estudios Amerikanos. V (Sevilla, 1948), 411–416, Joh. *Specker*, Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert. Schöneck/Beckenried, 1953, 163 f.

[89] Vgl. *Streit*, BM II, 54.

[90] *Streit* BM I, 16, Joh. *Specker* l. c. 101 ff.

[91] Vgl. F. *Cereceda* SJ, Un asiento de esclavos para América el año 1552 y paracer de varios teólogos sobre su licitud. Missionalia Hispanica III (Madrid, 1946), 580–597. (Es ging dabei allerdings nicht um die Befugnis, Negersklaven nach Amerika einzuführen, die von allen zeitgenössischen Theologen anerkannt wurde, sondern um das Monopol für diesen Sklavenhandel, den alle einhellig ablehnten.)

[92] Gerónimo *Mendieta* OFM, Historia Eclesiastica Indiana (Ed. Mexico, 1870), 184.

[93] A. *Ybot León*, Juntas de Teológos l. c. 420–421.

[94] Text bei Juan *Manzano Manzano*, La Incorporación de las Indias à la Corona de Castilla, Madrid, 1948, 233. – 1550 bat ein königliches Schreiben vom 12. Juni den berühmten Professor zu Salamanka, dem Mitbruder Vicente de Las Casas, dem der vielbeschäftigte Bischof Bart. de Las Casas die Rekrutierung neuer Missionare überlassen mußte, bei dieser Tätigkeit behilflich zu sein. Vgl. L. Hanke-Manuel Giménez

Wir wissen nicht, aus welchen Gründen der Professor von Salamanka den kaiserlichen Wünschen nicht nachkommen konnte. Sicher ist, daß es für Ordensmitglieder besonders schwer war, sich von solchen Posten, die ein besonderes Ansehen und einflußreiches Wirkungsfeld für den Orden darstellten, zu lösen. Aus dem 18. Jahrhundert ist uns allerdings ein Fall bekannt, daß es dem Augustiner Fray Pedro Velasco, der Professor der Artes und Doktor der Theologie war, glückte, in die Mission der Philippinen zu gelangen. Sein Provinzial erhob zwar entschieden Einspruch dagegen, aber Velasco wandte sich direkt an den König, entkräftete alle Einwände des Provinzials, ließ dem Orden aus einer gerade erhaltenen persönlichen Erbschaft alle Ausgaben, die für seine Studien aufgebracht worden waren, auszahlen, und erwirkte so den königlichen Befehl, ihn ziehen zu lassen. Er war 20 Jahre segensreich als Missionar auf den Philippinen tätig und wurde sogar Provinzial der dortigen Augustinerprovinz [95].

Gerade die schon erwähnte Tatsache, daß so viele Schüler Salamankas sich in den amerikanischen und ostasiatischen Missionen befanden, brachte ein äußerst lebendiges Verhältnis der Professoren zu den Missionen mit sich. Es war ein ständiges Nehmen und Geben. Ein bescheidenes Beispiel dafür ist vor allem die Wirtschaftslehre der Schule von Salamanka. Es waren natürlich die Professoren (es sind ungefähr die gleichen Namen, die bereits oben erwähnt wurden), welche die theoretischen Grundlagen schufen, aber die Anregungen kamen ihnen aus der Praxis, die ersten sogar ziemlich zufällig. Der Dominikaner Thomas de Mercado war in Mexiko in den Orden eingetreten und hatte an der neueröffneten Universität des Landes, bei Lehrern, die von Salamanka kamen, studiert. Er kam um 1565 nach Spanien, um hier vor allem seine philosophischen Werke drucken zu lassen. Lange weilte er zunächst bei der Kaufmannsgilde in Sevilla und lernte hier die praktische Seite eines sich anbahnenden internationalen Handels. Von Mitgliedern dieser Gilde wurde er um ein moraltheologisches Handbuch, also um eine Wegleitung für ihre schweren Berufsaufgaben, gebeten. Thomas de Mercado reiste weiter nach Salamanka, und hier lernte er die Prinzipien für die Behandlung der wirtschaftlichen Fragen von den dortigen Professoren. Sein Werk «Suma de tratos y contratos» wurde 1569 in Salamanka gedruckt und behandelt vor allem Wirtschaftsfragen, wie Wechselkurs, Darlehen, Wucher, Restitution, Sklavenkauf usw. Neben kasuistischen Lösungen bot er aber vor allem die Grundsätze, die später allgemein von der Schule in Salamanka übernommen wurden [96]. — Der Druck dieses Werkes in Salamanka weist auch auf eine andere bedeutsame Tatsache hin, daß nämlich die Missionare ihre Werke,

---

Fernández, Bart. de las Casas. 1474–1566. Bibliografía crítica. Santiago de Chile, 1954, Nr. 312.

95 M. *Merino* OSA, Dificultades de antaña en el reclutamiento de misioneros. Missionalia Hispanica V (Madrid, 1948), 185–192.

96 Nic. *Sánchez Albornoz*, Un testigo del comercio indiano: Tomás de Mercado y Nueva España. Revista de Historia de América, Nr. 47 (México, 1959), 95–142, Majorie *Grice-Hutchison*, The school of Salamanca. Readings in Spanish Monetary theory. Oxford, 1952.

vor allem solche missionsmethodischer und grundsätzlicher Haltung besonders in Salamanka drucken ließen [97].

Coimbra

Von Salamanka ging die missionarische Aufgeschlossenheit und Verantwortung auch auf die 1537 von Lissabon nach Coimbra verlegte portugiesische Hochschule über [98]. Johann III. suchte dafür gerade in Salamanka die besten Lehrkräfte zu gewinnen. Als erster begann 1538 Martin de Azpilcueta, von dem zwei Verwandte als Missionare wirkten, Franz Xaver in Ostindien und Martin de Azpilcueta (SJ) († 1557) in Brasilien, seine Lehrtätigkeit in Coimbra. Gerade hier nahm er zu den auftauchenden Missionsproblemen Stellung, nicht in der magistralen Art eines Franz von Vitoria, aber doch in der eines Moraltheologen und Kasuisten [99]. Gerade in den Relectiones, den öffentlichen Vorlesungen, kam er darauf zu sprechen. So widmete er z. B. eine eigene Relectio dem Problem, das sich für die Christen aus dem Zusammenwohnen und -leben mit den Mohammedanern in Portugal und der Übersee ergab. Ausführlich geht er darin auch auf die Frage ein, ob der für die Portugiesen so schwunghafte Handel mit Pferden, mit denen sie gerade die mohammedanischen Fürsten in Indien belieferten, erlaubt sei [100]. Einer seiner bedeutendsten Schüler, der Jesuit Manuel do Nobrega, Graduierter der Universität von Coimbra und Organisator der Jesuitenmission in Brasilien, dankt in einem erhaltenen Brief von 1549 seinem Lehrer ausdrücklich für die Belehrungen, welche er von ihm für das Werk der Glaubensverbreitung empfangen habe und bittet ihn um sein Gebet und weitere Aufklärungen [101]. Und aus anderen Briefen wissen wir, daß er seine vielfachen Schwierigkeiten aus der Missionspraxis den Professoren von Coimbra vorlegte und diese um ihre Hilfe bat [102].

1541 kam ein eigentlicher Schüler Franz von Vitorias und des Domingo de Sotos, der Dominikaner Martin de Ledesma nach Coimbra, wo er bis zu seinem Tode 1574 die Lehren über die Menschrechte der Indianer im Sinne und Geiste seiner Lehrer vertrat. Wie Franz von Vitoria in Spanien, so wurde auch er ein Erneuerer der Theologie in Portugal [103].

---

[97] Allein die Untersuchung der Druckorte in *Streit's* Bibl. Missionum würde sich für diese Frage, sowie für die allgemeine Ausrichtung des heimatlichen Missionswesens im Spanien des 16. Jahrhunderts lohnen.

[98] F. *Stegmüller,* Zur Literaturgeschichte der Philosophie und Theologie an den Universitäten Evora und Coimbra im XVI. Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. III (Münster, 1931), 385–438, Ders. Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Evora no seculo XVI. Coimbra, 1959.

[99] *Carro* II, 50–52, 67–68, *Höffner* 72, 193, 271. Vgl. auch G. *Schurhammer* S.J., Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit. Bd. I (Freiburg, 1955), 645–651.

[100] Relectio cap. ita quorumdam de judaeis in qua de rebus ad Saracenos deferri prohibitis, et censuris ob id latis non segniter disputatur. D. *Mart. ab Azpilcueta Navarri,* Commentarii et Tractatus. Tomus III (Venetiis, 1590), fol. 155–184 r.

[101] Ser. *Leite* SJ, Monumenta Brasiliae. Vol. I (Romae, 1956), 34–37. Der Brief vom 10. Aug. 1549 ebd. 132–145.

[102] ebd. I, 408.

[103] *Carro* I, 433–436, II, 55 f. und passim, *Stegmüller,* Zur Literaturgeschichte ... l. c. 387 f.

Ein portugiesischer Zeitgenosse, Juan Fernandez, der als bedeutender Humanist selbst von Salamanka kam, kennzeichnet ihn also: «Magnus ille Victoriensis Franciscus, e cuius fonte Martinus hausit [104].»

Gegen Ende des Jahrhunderts war hier vor allem der überragende Theologe Francisco Suarez († 1617) tätig. Er war selbst in der Schule von Salamanka gebildet und hatte bereits eine fruchtbare Lehr- und Schriftstellertätigkeit hinter sich, als er in Coimbra den Höhepunkt seiner Wirksamkeit als öffentlicher Lehrer erreichte. Er verstand es, die Lehren eines Franz von Vitoria nicht nur zu übernehmen, sondern weiter auszubauen und zu vertiefen und die Missionsidee in den großen Rahmen seiner theologischen Arbeit zu stellen [105]. In einer eigenen Denkschrift, die Professor Stegmüller erst vor 20 Jahren aufgefunden und veröffentlicht hat, bekennt er sich ausdrücklich zu den Lehren über die Freiheit der Glaubensverkündigung und nimmt seine Mitbrüder gegen den Vorwurf in Schutz, als ob sie einer gewaltsamen Missionierung das Wort reden würden [106].

Daß aber nicht nur diese genannten Professoren die Missionsprobleme in ihren Unterricht einbauten, zeigt eine Junta von Lissabon von 1655, die der Jesuitenmissionar aus Brasilien, P. Antonio Vieira S.J., über die Sklavenfrage veranlaßte. An ihr nahmen drei Professoren und weitere Graduierte aus Coimbra teil, und die Entscheidungen fielen ganz im Geiste und nach den Richtlinien eines Franz von Vitoria aus [107].

Ähnlich wie Salamanka hat auch Coimbra unter seinen Graduierten oder Professoren Missionare und Missionsbischöfe, so vor allem die ersten Bischöfe in Japan und gerade durch sie wurde die Universität stets von neuem mit den Missionsproblemen der Zeit bekannt und zur Auseinandersetzung genötigt, während anderseits diese Missionare das Gedankengut ihrer Lehrer zu den Kulturvölkern des Ostens führten [108]. So übersetzte z. B. Francisco Furtado († 1653) große Teile der Philosophia Conimbricensis ins Chinesische, ein Werk, das noch 1931 neu gedruckt wurde [109], während Pero Gomez S.J., selbst ehemaliger Professor von Coimbra, im fernen Japan die für den Unterricht der japanischen Priester notwendigen Lehrbücher für Philosophie, Theologie und Naturwissenschaften schuf [110].

---

104 Marcel *Bataillon*, Etudes sur le Portugal au temps de l'humanisme. Coimbra, 1952, 255. In diesem Buch weist der Verfasser immer wieder auf den großen Einfluß des Erasmus auf Coimbra und Evora hin und deutet ihn als Zeichen besonderer Aufgeschlossenheit «modernen» Fragestellungen gegenüber.

105 *Carro* I und II (passim), *Höffner* (passim), Porfirio *Monreal* SJ, Doctrina de Padre Suárez sobre la Salvación de los Infieles. Bilbao, 1947.

106 Fr. *Stegmüller*, Eine ungedruckte Denkschrift des P. Franz Suarez. Arch. Hist. S.J. VI (Romae, 1937), 58–62.

107 Benno *Biermann* OP, Die Sklaverei in Marahão-Brasilien im 17. Jahrhundert. Ein unveröffentlichtes Dokument aus der Tätigkeit des P. Ant. Vieira SJ. NZM 1957, 103–118, 217–225.

108 *Stegmüller*, Zur Literaturgeschichte ... l. c. 378, 401, 403, 410.

109 *Streit-Dindinger*, Bibl. Missionum XIV/1, 650 (über die Handschriften *Streit* BM V, 765).

110 Jos. *Schütte* SJ, Drei Unterrichtsbücher für japanische Jesuitenprediger. Arch. Hist. S.J. VIII (Romae, 1939), 223–256.

– Auf solch segensreiche Auswirkungen hatte bereits Juan de Polanco S.J. 1551 in einem Brief an P. Claudius Le Jay in Deutschland hingewiesen. Dieser zögerte nämlich, angesichts des großen Personalmangels der jungen Gesellschaft, einer Einladung des Herzogs von Bayern, zwei Jesuiten für die Universität Ingolstadt zur Verfügung zu stellen, Folge zu leisten. Der Sekretär des heiligen Ignatius wies auf das Beispiel von Coimbra hin, und zeigte, wie segensreich und fruchtbar die dort vom Orden gebrachten Opfer sich für die Missionen in Goa, Malakka, auf den Molukken, in Ormuz und Äthiopien, in Brasilien und Afrika auswirkten [111].

Ein Beispiel eigener Art für diese segensreichen Auswirkungen bietet die Missionsgeschichte Brasiliens. Der erste Bischof Pero Fernandes Sardinha hatte seine Studien in Paris gemacht und stand noch ganz im Bann der Lehren des John Mayor. Er betrachtete die Indianer als Wilde und fand infolgedessen weder zu ihnen noch zu der eigentlichen Missionsarbeit ein inneres Verhältnis. Mutlos und verzagt verließ er das Land und wurde ausgerechnet bei einem Schiffsbruch von den menschenfressenden Indianern gefangen und verzehrt [112]. Sein Nachfolger dagegen, Pedro Leitão (1559–79) hatte zusammen mit Nobrega und anderen Missionaren in Coimbra studiert, so daß nicht nur das Verhältnis zum Obern der Jesuiten und den Jesuitenmissionaren ein sehr freundschaftliches wurde, sondern auch die Indianermissionen als solche durch ihn eine tatkräftige Förderung erfuhren. Es ergab sich eine Zusammenarbeit, die Rob. Ricard mit Recht «un bonheur inappréciable pour la Mission du Brésil» nannte [113].

Evora

Ähnlich wie in Coimbra entwickelte sich der apostolisch-missionarische Geist auch an Portugals zweiter Hochschule, in Evora. Hier hatten die Jesuiten dank der Hilfe des Fray Luis de Granada O. P. 1553 mit der Gründung eines Kollegs und den ersten öffentlichen Vorlesungen begonnen, aus denen sich 1559 die eigentliche Universität entwickelte [114]. Die überragende Gestalt für den Ausbau der kolonial-ethischen Grundsätze wurde hier Luis de Molina S.J. (1535–1600), der vor seinem Eintritt in den Orden in Salamanka die Rechte studiert hatte und von 1568–1583 in Evora die fruchtbarsten Jahre seines Lebens verbrachte. In seinem fünfbändigen Werk über «Gerechtigkeit und Recht» hat er die Resultate seiner kolonialethischen und missionarischen Anschauungen niedergelegt. Immer mehr wird heute seine große Bedeutung für die Wirtschaftsethik erkannt, aber leider besitzen wir noch keine einzige monographische Darstellung über seine Missionslehre und deren Bedeutung und Ausstrahlung – ebensowenig übrigens wie für seinen großen Gegenspieler in Salamanka, Domingo Bañez. Sicher ist, daß Molina eine ganz neue Note in

111 Ser. *Leite* SJ, Monumenta Brasiliae. Vol. I Romae, 1956), 216–218.
112 ebd. I, 45–52.
113 Rob. *Ricard,* Les Jésuites au Brésil pendant la seconde moitié du XVI[e] siècle. Revue d'Histoire des Missions, XIV (Paris, 1937), 456 f.
114 Domingos *Mauricio,* Obra Cientifico-Literaria e Pedajogica da Universidade de Evora. Brotéria (Lisboa, 1959), 377–392 mit Hinweisen auf einzelne Missionare, die aus Evora hervorgegangen sind.

die Darstellung und Beurteilung der Probleme brachte, suchte er sich doch immer wieder, sei es durch Briefe an seine Mitbrüder unter den Missionaren, sei es durch mündliche Unterredungen mit Heimkehrenden, ja sogar mit Kaufleuten, die von Afrika kamen, mit den konkreten Wirklichkeiten vertraut zu machen. Er war, meines Wissens, der einzige, der zu der furchtbaren Unsitte der Portugiesen, überall, selbst in Japan und China, Sklaven zu machen, Stellung nahm und dieses Vorgehen als in sich schlecht und ungerecht brandmarkte. Durchwegs vertrat auch Molina die Grundsätze der Schule von Salamanka. Leider haben die jahrhundertelangen heftigen Auseinandersetzungen zwischen Molinismus und Thomismus sowohl diese Tatsache gemeinsamer Arbeit wie überhaupt ihre Missionslehre so verdunkelt, daß sie heute erst in groben Umrissen erkannt werden [115].

Zu den Professoren von Evora gehörte auch einer der ersten Biographen des hl. Franz Xaver, João de Lucena, der dort Vorlesungen über die heilige Schrift hielt, ebenso wie sein Kollege und Mitbruder Alfonso Mendes S.J., der spätere Patriarch von Äthiopien [116]. Über die wechselvollen Wirkungen zwischen der Universität von Evora und einzelnen Missionen wurden anläßlich der Jahrhundertfeier 1959 in Evora eine Reihe von Vorträgen gehalten, die leider noch nicht im Druck vorliegen. Aber sie lassen erkennen, wie vielfältig und reich auch diese gegenseitige Beeinflussung war [117]. Ein bescheidenes Beispiel dafür ist auch die Eingabe eines Evorensers an den König von Portugal aus dem Jahre 1622. Der Verfasser, Manuel Severin de Faria, ein eifriger Sammler historischer Dokumente und Altertümer, der als Graduierter und Weltgeistlicher in Evora lebte († 1655), bietet darin einen wertvollen Überblick über die Lage der Mission in Portugiesisch Guinea und schlägt als wirksames Mittel, den Glauben in diesen Gebieten zu verbreiten und zu vertiefen, die Gründung von Seminarien für einen schwarzen Klerus vor — ein Plan, der von ihm aus historischen und praktischen Gründen als durchführbar und lohnend bezeichnet wird [118].

Diese bei allen Schwächen und Mängeln im einzelnen ideale Verbindung zwischen Heimatuniversitäten und dem Werk der Glaubensverbreitung, wurde während des 18. Jahrhunderts allmählich aufgelöst. Schon mit der Vertreibung der Jesuiten aus Spanien und vor allem aus Portugal und ihren überseeischen Besitzungen erlitt diese Verbindung eine schwere Einbuße. Aber noch mehr durch die nun einsetzende, allmähliche innere

---

115 *Carro* I und II (passim), *Höffner*, 194–197, 320, *Stegmüller*, Zur Literaturgeschichte ... l. c. 398 f.

116 Brotéria (Lisboa 1959), 384.

117 Jorge *Faro*, O Congresso Comemorativo do IV Centenario da Fundação de Evora e a Historia du Cultura Ultramarina Portuguesa. Studia (Lisboa, Julho 1960), 364–377.

118 Jorge *Faro*, Manuel Severim de Faria e a Evangelização da Guiné. Boletim Cultural da Guiné Portuguesa. XIV (Bissao, Julho 1959), 459–497. Die Zusammenhänge zwischen Universität und Mission betonte Manuel Severim de Faria in einem andern Zusammenhang, wobei er besonders hervorhob, daß die Kollegien der Jesuiten in Coimbra und Evora gerade für die Heranbildung vieler und tüchtiger Missionare gegründet worden seien. Vgl. Studia (Lisboa, Julho 1960), 265.

Umwandlung der Universitäten selbst. Durch die Herrschaft der Bourbonen in Spanien drang der französische Geist immer stärker ins Land, und zwar besonders in der entsprechenden Form des Gallikanismus, der hier und noch mehr in den eigentlichen Missionsländern einen regalistisch-staatskirchlichen Charakter erhielt, der die Last der Patronatsrechte immer einengender und unerträglicher gestaltete. Dazu kam seit der Mitte des Jahrhunderts auch der Geist des Rationalismus (Freimaurerei), wie er der gesamten französischen Aufklärung eigen war und damit jener Antiklerikalismus und Laizismus, der nicht nur für die gebildeten Kreise der iberischen Halbinsel bis in die jüngste Vergangenheit charakteristisch wurde, sondern auch durch die tonangebenden Bildungsstätten des Landes auf die überseeischen Länder, speziell Lateinamerikas, übergriff.

Der allmächtige portugiesische Minister Pombal hat gewiß durch die Vertreibung der Jesuiten aus den portugiesischen Hoheitsgebieten den Missionen einen ungeheuren Schaden zugefügt, aber bedeutend schlimmer und folgenreicher war die durch ihn betriebene zielbewußte Umwandlung der Universität von Coimbra beziehungsweise die Aufhebung von Evora. Der erstere Schaden wurde durch die Wiederherstellung und neue Blüte des Ordens seit 1814 wieder gutgemacht. Aber der zweite ist heute noch, zumal in seinen Auswirkungen auf Brasilien, eine offene Wunde. Daß die Missionsidee in diesem rationalistisch-gallikanistisch umgebildeten Lehranstalten kein Heimatrecht mehr besaß, ist keine Überraschung. Sie wurde nicht nur als quantité négligeable behandelt, sondern auch aktiv von Heimat und Übersee bekämpft als Angelegenheit «mittelalterlicher Verdummung» und «kirchlichen Obskurantismus».

Die Folgen dieser Entwicklung war die Tatsache, daß sich die Missionen von den Universitäten trennten, ja trennen mußten. Der entstandene Riß ist bis heute nicht wieder gutgemacht. Er wirkte sich für beide Teile nachteilig aus. Nicht nur die allen Fakultäten früher gemeinsame Weltanschauung ging verloren, sondern auch jene weltweite Aufgeschlossenheit, die gerade für Salamanka und Coimbra so charakteristisch waren. Es entstand kein neuer Franz von Vitoria und kein neuer Suarez, die zu den überseeischen Problemen im 19. und 20. Jahrhundert Stellung genommen hätten. Die Missionare, auch die Missionsbischöfe, mußten anderwo ihre Bildung suchen und gingen damit an der Bildung und wissenschaftlichen Sehweise ihrer Zeit vorbei. Es entstand jene Doppelspurigkeit, unter der wir heute noch zu leiden haben.

Traductions de l'Écriture Sainte dans une langue africaine (Congo) *

Par le R. P. G. *Hulstaert* M.S.C., Coquilhatville

Il n'est pas étonnant que les missionnaires protestants ont devancé les catholiques pour la traduction des Saintes Écritures dans les diverses langues. En effet, pour eux la Bible forme l'unique source de la révélation, tandis que le Catholique connaît encore comme canaux de la parole divine la tradition et l'enseignement officiel de l'Église.

A cette explication doctrinale s'ajoute, pour les missions congolaises souvent [1], et pour notre région équatoriale en particulier, le fait que les missionnaires protestants sont arrivés une décade avant les missionnaires catholiques, de sorte que déjà en 1887 le Rev. *Eddie* publia une esquisse grammaticale et lexicale du lonkundo tel qu'il est parlé dans la région voisine du poste de l'état de l'Équateur, produisant ainsi la première étude d'une langue proprement congolaise [2].

Donc dès le début les missionaires protestants s'étaient mis à apprendre le lonkundo (= mɔngɔ) pour communiquer avec les autochtones et pouvoir traduire la Bible. De leur côté les prêtres Catholiques (Trappistes de l'abbaye de Westmalle) ignoraient même l'existence de cette langue, se fiant aux informations et à la pratique des agents de l'état que ne connaissaient que le bobangi qu'ils avaient appris à Bolobo et environs, et dont ils trouvaient un frère dans le dialecte des ɛlɛku habitant à cette époque divers points de la rive du fleuve entre les postes actuels de Coquilhatville et de Wendji. De cette façon ils communiquaient avec les indigènes et leur enseignaient la religion par le truchement de la langue officielle. Ainsi les premiers chrétiens de cette époque (il y a encore quelques rares survivants) qui avaient été amenés par les officiers de l'État (1895—97) à la mission débutante de Bamanya en tant que «orphelins» capturés à l'intérieur dans les expéditions militaires, racontent qu'ils ont été baptisés encore du temps du bobangi.

Rien d'étonnant donc dans cette avance considérable des Protestants dans la traduction de la Bible.

C'est par parties que cette œuvre importante a été exécutée. Dans notre Bibliographie van het lonkundo-lɔmɔngɔ (Congo 1937 II) et dans l'ouvrage plus complet de mon confrère, le Profr A. De Rop: Bibliographie over de Mɔngɔ (Ac. Roy. Sc. Col. VIII. 2. 1956) on peut trouver la liste

* Ce travail a été exécuté avec un subside et l'appui de l'Institut pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale (IRSAC).

1 Il n'est pas question ici des missions catholiques dans le Congo ancien de l'ère portugaise.

2 Le dictionnaire attribué au P. Georges de Geel (1651—52) et l'ouvrage du Rev. W. Bentley (de la même année que le livre d'Eddie, 1887) décrivent un dialecte Kongo parlé dans l'actuel Angola.

de ces traductions. La première en date est celle de l'évangile selon St. Jean par le Rev. Banks de l'A. B. M. U. de Bolenge (1893), donc deux ans avant la fondation de la première Mission Catholique chez les Mɔngɔ à Bamanya. Dans cette même année paraît une traduction du même évangile par le Rev. H. G. Haupt de la C. B. M. d'Ikau; l'année après suit, à la même mission, St. Luc, dont des extraits avaient déjà vu le jour l'année précédante (A. J. Bowen) et dont une nouvelle traduction par le ménage Mac Kittrick suit en 1895. Diverses autres parties du Nouveau Testament leur succèdent à une allure rapide sur les presses de l'une et l'autre société de mission protestante de la région, tant du nouveau testament que de l'ancien, dont le premier livre à être traduit (Les Psaumes) parut également en 1893 et par les soins du même missionnaire Banks déjà cité.

Par la collaboration des deux sociétés missionnaires protestantes la Bible entière peut paraître en traduction mɔngɔ en 1930, avec réédition en 1952. Le volume bien relié contient tous le livres testamentaires à l'exception de ceux que les sectes en question ne considèrent pas comme canoniques (Tobie, Judith, Sagesse, Ecclésiastique, Baruch, Macchabées).

L'orthographe employée est celle qui est en usage dans les missions protestantes, c'est-à-dire anglo-saxonne mitigée et sans égard aux exigences scientifiques. Non seulement il n'est pas tenu compte des règles de l'orthographe internationale ou de l'africaine de Londres, mais même pas des distinctions phonétiques élémentaires, ni de la tonologie.

La langue, aussi, se calque sur celle qui se trouve dans les nombreuses publications des mêmes missions. Elle est assez riche, mais contient nombre de fautes grammaticales et sacrifie beaucoup aux anglicismes. Que les collaborateurs indigènes ont laissé passer tout cela ne s'explique que par un manque de fierté nationale ou par la soumission déplacée, trop servile, envers les missionnaires, défauts qu'on trouve également dans certains milieux scolaires catholiques mais moins parmi nos adeptes adultes plus indépendants. Le génie propre de la langue surtout aurait besoin d'être restauré dans une nouvelle émission.

Entretemps que faisaient les missionnaires catholiques? Comme la traduction des Écritures n'est pas pour eux une nécessité doctrinale absolue, ils s'adonnaient à d'autres ministères plus pressés. Ensuite ce n'est qu'après de longues années qu'ils se sont rendu compte de l'existence d'une langue locale grâce à un accident. Un incendie s'étant déclaré dans la cuisine des Sœurs à Bamanya, l'une des filles jeta l'alarme en criant *ilɔmbɛ yolika* (= la maison brûle). Une des sœurs avertis ayant saisi la phrase, demanda à la fille ce qu'elle avait dit. Il lui fut repondu *indako elongoli.* «Mais tu n'as pas dit ainsi». «Non, ma sœur, mais j'ai dit la même chose dans ma langue». «Mais alors est-ce que nous autres ne parlons pas votre langue?» «Mais non, ma sœur, vous parlez le bobangi, la langue des blancs, mais nous avons notre propre langue le lonkundo.»

Ayant ainsi fortuitement appris l'existence d'une langue autochtone, que les indigènes affirmaient être employée par les Blancs protestants, les pères Trappistes se sont mis a l'étudier profitant des leçons que les

missionnaires protestants de Bolenge s'offraient aimablement à leur donner. Ils pouvaient aussi utiliser les livres déjà publiés par eux. Ainsi l'exemplaire de l'ouvrage d'Eddie dans ma bibliothèque est rempli de notes de la main du P. Verpoorten, à ce qu'il semble.

D'après les souvenirs récoltés auprès des autochtones et des anciens missionnaires de l'époque trappiste, ce sont surtout la sœur Pia et le frère Valentin, qui avaient fait le plus grand progrès dans la connaissance du lonkundo. La première a composé une grammaire, manuscrit que j'ai encore vu mais qui a été égaré ensuite. Le second s'est mis à divers ouvrages d'instruction religieuse. Il s'est aussi essayé à la traduction de l'évangile de St. Jean, qui cependant n'a jamais vu le jour.

Un petit volume contenant la traduction des évangiles des dimanches a été publié par les Pères de Mill Hill en 1920. Les paraboles de N. Seigneur ont été traduites et commentées par le P. Gr. Kaptein (Westmalle 1921).

Les évangiles des dimanches et des fêtes furent traduits entièrement par moi-même et édités par la Société St. Pierre Claver en 1934.

Dès cette édition tous les phonèmes de la langue sont distingués dans la graphie qui est basée sur les règles de l'Institut International Africain de Londres. Mais les caractères spécifiques et les signes tonologiques ne furent introduits qu'à partir de l'édition entièrement refondue et augmentée de nouveaux évangiles et de toutes les épîtres des mêmes messes qui vit le jour en 1953. Enfin en 1957 parut le texte complet des quatre évangiles avec les Actes des Apôtres.

Ce dernier ouvrage n'est pas seulement orthographié en pleine conformité avec les exigences de la phonologie moderne, mais aussi les tons sont marqués tout au long du texte. En outre je crois pouvoir affirmer que la langue est pure et tenue le plus près possible de celle qu'emploient journellement les Mɔngɔ. Je ne veux pas nier des fautes et des imperfections. Déjà une certaine quantité a été notée pour être corrigées lors d'une nouvelle édition, avec en même temps des améliorations dans le style. Mais tel quel je pense que cette traduction peut soutenir la comparaison avec beaucoup de traductions en langues européennes et, en tout cas, les européanismes qui foisonnent dans les traductions antérieures de (morceaux de) la Bible ont été soigneusement évités. Je garde l'espoir que Dieu me laisse le temps d'achever la traduction au moins du Nouveau Testament tout entier.

Die Bemühungen der Patres vom Heiligen Geist um die Bibel

Von P. Jos. Th. *Rath* C.S.Sp., Knechtsteden

Die Kongregation vom Heiligen Geist leitet ihren Ursprung her aus dem 1703 in Paris gegründeten Seminar vom Heiligen Geist für arme Studenten; aber das Gesicht, das sie heute zeigt, hat ihr der ehrwürdige P. Libermann geprägt, der 1848 die von ihm gegründete Kongregation vom heiligsten Herzen Mariens zur Bekehrung der Negervölker mit ihr vereinigte und anschließend ihr 11. Superior wurde.

P. Libermann war damals in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts fest überzeugt, daß in den Plänen Gottes die Heilsstunde Afrikas geschlagen hatte; er glaubte sich und seine Gefährten in diesen Plänen an einem festen Platz und entwickelte für sie, noch bevor sie sich endgültig zusammengeschlossen hatten, ein umfassendes Arbeitsprogramm.

Afrika sollte, so sah dieses Programm vor, im wesentlichen durch Afrikaner bekehrt werden, die europäischen Missionare den Anstoß geben. Ganz davon abgesehen, daß es früher auch so gemacht worden sei, würden sie niemals zahlreich genug sein für diese unendlichen Räume mit ihren vielen Gefahren für Gesundheit und Leben [1].

Seine Leute sollten deshalb sofort mit der Heranbildung eines einheimischen Klerus beginnen und sich zur gleichen Zeit die einheimischen Laienkräfte heranziehen, die sie nötig hätten, um die Welt zu schaffen, in der sich christlich leben ließ; denn nicht nur getauft werden sollten die Afrikaner, sie sollten beschenkt werden mit allen Werten echter christlicher Kultur. Er dachte neben den Priestern an Lehrer, Handwerker und Bauern [2].

P. Libermann wußte zwischen christlicher Kultur und Europäismus wohl zu unterscheiden. Beim Versuch die Völker zu christianisieren, sollten die Missionare alles bodenständig Wertvolle erhalten. Sie hätten sich darum zu hüten, vorschnell zu urteilen und zu verwerfen, sich vielmehr niederzubeugen und zu sehen, was sich in Brauchtum und Sitte retten und veredeln lasse. Um Fehlgriffe zu vermeiden, hätten sie engere Beziehungen zu den afrikanischen Völkerschaften erst herzustellen, wenn sie ausreichende Sprachkenntnisse besäßen, damit sie sich gut verständigen könnten. Selbstverständlich sollten sie ihnen die frohe Botschaft nicht auf Latein verkünden [3].

Die Söhne Libermanns sind ihrem geistlichen Vater im allgemeinen sehr gehorsam gewesen. Am Andreastag 1843 ging das erste Kontingent, sieben Patres und drei Brüder, am Palmenkap in Liberia an Land. Am folgen-

---

1 Notes et Documents rélatifs à la vie et à l'œuvre du Ven. F. M. P. Libermann (Paris), 1939–50, V 39; VII 276, 281.

2 Mgr. J. Gay, Libermann (Paris) 1955, S. 77, 81 ff. N.D. II 69–70, 253; VI 285; VIII 235.

3 Gay, op. cit. S. 85; N.D. IX 330, 456.

den Tag begannen sie Grebo zu lernen, die Sprache der eingeborenen Bevölkerung. Ein Häuptlingssohn, der von einem amerikanischen Geistlichen englisch gelernt hatte, war ihr Lehrer. Ungeduldig brannten sie darauf, das Evangelium in der Grebosprache predigen zu können [4].

Der erste Missionsversuch in Westafrika scheiterte kläglich. Nach einem guten Jahr waren von den zehn eifrigen, jungen Männern ein Pater und ein Bruder übrig geblieben. Sie hatten aber das Palmenkap verlassen und sich an der Gabunküste in der Nähe des heutigen Libreville niedergelassen. Dem Pater, Jean Remi Bessieux, geb. am 24. Dezember 1803 zu Villieux bei Montpellier, gest. am 30. Juni 1876 zu Sainte-Marie du Gabun, waren danach 33 Jahre eines gesegneten Apostolates beschieden [5]. 1848 wurde er Bischof und mit der Leitung des gesamten Missionswesens der Söhne Libermanns im Golf von Guinea betraut. Kurz zuvor hatte er, abgesehen von einer Grammatik der Pongwe-Sprache und zweier Wörterbücher Pongwe-Französisch und Französisch-Pongwe, einen großen und einen kleinen Katechismus sowie ein Leben Jesu in dieser Sprache vorgelegt [6].

P. Libermann war darüber hocherfreut. Er lief und tat, was er konnte, bis er die Bücher gedruckt sah [7], und es kann kein Zweifel sein, daß das vorbildliche Handeln und die echte sprachwissenschaftliche Leistung Gründe mit waren, daß er ihn in Rom für das Bischofsamt vorschlug. Zu Unrecht? Was P. Bessieux zuerst tat und viele andere ihm nachgetan haben, verdient dieselbe Anerkennung, die man noch immer denen zollt, die unsere heiligen Schriften beispielsweise in die Germanen- und Slawensprachen übersetzten und dabei zugleich die ersten literarischen Denkmäler in diesen Sprachen schufen.

Wenn man den Afrikanern die frohe Botschaft in ihrer Muttersprache verkünden wollte und das nicht jeder so gut und so schlecht tun sollte, wie er es fertig brachte, mußten sich die Begabteren hinsetzen und für die andern die Katechismen mitanfertigen und von den Schriften des Alten und Neuen Testamentes wenigstens soviel übertragen, als beim Gottesdienst und in den Schulen Verwendung fand. Warum auch die Patres vom Heiligen Geist zum Unterschied von anderen nicht die ganze Heilige Schrift übertrugen, braucht hier nicht noch einmal erörtert zu werden [8].

Zugleich mit Bischof Bessieux wurde sein Hilfsbischof konsekriert, der aus Fessenheim im Elsaß stammende 28 Jahre alte P. Alois Kobes. Er sollte in Dakar residieren und den nördlichen Teil der Bischof Bessieux anvertrauten Mission verwalten. Dieser hervorragende Mann, — 1862 wurde er als Apostolischer Vikar in Senegambien selbständig und am 10. Oktober 1872 starb er — bekam gleichfalls eine für damalige Verhältnisse ungewöhnlich lange Arbeitszeit zugemessen. Er schritt am treuesten

---

[4] Gay, op. cit. S. 66.
[5] M. Garnier, Mgr. Jean-Remi Bessieux (Montpellier) 1912.
[6] Bibl. Miss. XVII 472/73.
[7] Gay, op. cit. S. 85.
[8] vergl. Dr. P. Walbert Bühlmann, OFMCap. Die Bibel in der kath. Weltmission. NZM 1960 S. 1 ff.

in den Fußstapfen seines geistlichen Vaters. Bei Ngazobil im Hinterland von Dakar baute er das christliche Kulturzentrum auf, wie es P. Libermann vorgeschwebt hatte, mit den Ausbildungsstätten für einheimische Priester und Lehrer und Handwerker- und Bauernschulen. Dorthin verlegte er auch die erste Druckerei der Patres vom Heiligen Geist auf afrikanischem Boden, die er noch zu Libermanns Lebzeiten in Dakar eingerichtet hatte [9].

Das sprachwissenschaftliche Werk dieses Bischofs umfaßt zehn Arbeiten, davon eine in Gemeinschaft mit P. Franz Xaver Riehl, der 1872 sein Nachfolger wurde, und eine unter Mithilfe des eingeborenen Paters Gerald Sok, den er herangebildet hatte. Er hatte sich die Sprache der Wolof zum Studium ausgewählt. Sie wurde von drei großen Völkern gesprochen, über das eigene Sprachgebiet hinaus von vielen andern Leuten verstanden und von den fahrenden Händlern noch ständig weiter verbreitet. In dieser Sprache erschienen von ihm 1855 in Dakar, worauf es uns hier ankommt, «Die Sonn- und Festtagsevangelien». Als sie 1871 neu aufgelegt wurden, fügte «ein Missionar», wohl P. Sok, die Episteln hinzu [10].

Im Jahre 1930 hat die Generalverwaltung der Kongregation vom Heiligen Geist in einem bescheidenen Heft «Bibliographie» vorgelegt, was bei einer Bestandsaufnahme bedeutender sprachwissenschaftlicher Arbeiten ihrer Mitglieder herausgekommen war. Das Heft beweist zu ihrer Ehre, daß die beiden Bischöfe am Anfang das beste Beispiel gegeben haben. Einleitend heißt es: «In den ihnen anvertrauten afrikanischen Missionen haben sich die Patres vom Heiligen Geist stets verpflichtet gefühlt, Land und Leute, Sitten und Brauchtum, Religionen und vor allem Sprachen zu studieren. Viele ihrer Studien sind in Zeitschriften erschienen, andere, besonders sprachwissenschaftliche, im Manuskript geblieben, andere sind noch nicht vollendet. Da es zu mühsam wäre, was in Zeitschriften erschienen ist, alles zusammenzutragen, soll hier einzig berücksichtigt werden, was in Buchform herausgebracht wurde [11].»

Die Zahl «der Bücher sprachwissenschaftlicher Art: Grammatiken, Wörterbücher, Katechismen, Gebetbücher u.s.w.» betrug dann 258. Davon entfielen 18 auf nicht afrikanische Missionsgebiete [12].

Mit «u.s.w.» sind auch die Bearbeitungen biblischer Stoffe für Kirche und Schule gemeint. Da wurden um 1900 die Sonn- und Festtagsevangelien in Wolof neu aufgelegt [13]. 1901 gab der erste einheimische Priester an der Gabunküste, der heute in Gelehrtenkreisen bestbekannte Ethnologe und Linguist Raponda-Walker ein entsprechendes Perikopenbuch in Pongwe heraus [14]. Es folgten Perikopenbücher derselben Art 1903 von P. M. Sutter in Sussu (Guinea), 1906 von P. P. Bailly-Comte in Fan (Gabun), 1918 von P. J. Prat in Tege (Kongo), 1923 von P. C. Marichelle

[9] vergl. in Echo aus den Missionen II (Neufgrange) 1920 die Aufsätze von P. Ch. Estermann über Mgr. Kobes anläßlich seines 50. Todestages: S. 293, 309, 325, 344.
[10] Bibl. Miss. XVIII 720/21.
[11] Bibliographie (Paris) 1930 S. 7.
[12] darunter 102 Katechismen. Bibl. S. 5/6.
[13] Bibl. S. 13.
[14] Bibl. S. 20.

in Ivili (Loango) und von P. M. Bonnefoux in Nyaneka (Südangola), 1927 von P. P. Laplagne in Kissi (Guinea). 1921 erschien ohne Angabe des Verfassers ein Gebetbuch mit den Sonn- und Festtagsevangelien in Ewondo (Kamerun) [15].

1878 übersetzte Msgr. Riehl die illustrierte französische Schulbibel in die Wolofsprache (Senegal). Es folgten ähnliche Biblische Geschichten 1889 in Duma (Gabun) und von P. A. Gaëtan in Fiot (Loango-Landana); 1891 von P. F. Gachon in Pongwe (Gabun); 1902 von P. Ch. Sacleux in Swahili (Katanga); 1905? von P. J. Sutter in Mbundu (Angola); 1914 von P. J. Prat in Mboschi (Kongo) [16].

1905 von P. E. Lecomte: Ausgewählte Abschnitte aus dem Alten Testament in Ngangela (Angola); 1926 von P. J. Tanguy, Ausgewählte Abschnitte aus dem Alten und Neuen Testament in Fan (Gabun) [17].

1927 wurde das ganze Neue Testament in die Serersprache (Senegal) übertragen [18]. Ende der dreißiger Jahre vollendete der bedeutendste Afrikanist, den die Kongregation vom Heiligen Geist hervorgebracht hat, P. Ch. Sacleux, sein Meisterwerk: Das Neue Testament in Swahili (Tanganika). Es konnte aber leider nicht gedruckt werden, da man den Verfasser nicht zu überreden vermochte, eine von ihm sorgfältig ausgearbeitete Orthographie zugunsten einer später vom Interterritorial Language Comittee festgelegten offiziellen Orthographie aufzugeben [19].

1903 und 1905 hat P. E. Lecomte in erster und zweiter Auflage ein Leben Jesu in Ngangela (Angola) herausgebracht; 1923 P. A. Biton ein Leben Jesu in Duma (Gabun); 1924 erschien das Leben unseres Herrn Jesus Christus von P. J. Petitprez in Fan (Gabun) [20].

Zweimal ist die Nachfolge Christi übersetzt worden, zuerst 1881 in Wolof (Senegal) von «einem Missionar», wahrscheinlich wieder dem einheimischen P. Gerald Sok [21], und 1910 von P. Ch. Sacleux in Swahili (Tanganika). Wir erwähnen zuletzt von Msgr. Le Berre, 1877, die Leiden unseres Herrn und der heiligen Jungfrau, Kreuzweg, in Pongwe (Gabun) [22].

In «Bibliographie» fehlen: 1867, von P. E. Baur, Episteln und Evangelien in Swahili (Tanganika); 1901 von P. P. Bailly-Compte unter Mithilfe mehrerer Missionare, Evangelienperikopenbuch in Pahuin und 1910 von demselben Verfasser in Pahuin (Gabun), Leben und Lehre unseres Herrn Jesu Christi; 1930, Kleine Biblische Geschichte in Evondo (Kamerun) [23].

---

15 Bibl. S. 14, 21, 29, 24, 36, 14, 27.
16 Bibl. S. 14, 24, 18, 19, 41, 35, 29.
17 Bibl. S. 34, 20.
18 Bibl. S. 13.
19 M. Briault, CSSp. Une gloire Spiritaine. Le P. Ch. Sacleux, le grand Polyglotte. Annal. Spirit. LVII (Paris) 1947. S. 15–24. P. Walbert Bühlmann OFMCap. P. Ch. Sacleux, Missionär und Wissenschaftler. NZM IV 1948 S. 17–32. Bibl. Miss. XVIII 35.
20 Bibl. S. 24, 19, 20.
21 Bibl. S. 12. Bibl. Miss. XIX 377.
22 Bibl. S. 40, 17.
23 Bibl. Miss. XVIII 42; XIX 374, 390.

Nach 1930 sind die vorhandenen Werke verbessert und neu aufgelegt worden. 1936 von einer Gruppe von Missionaren in Libreville: Ausgewählte Abschnitte aus dem Alten und Neuen Testament in Fan (Gabun) [24]. 1939 von Missionaren in Morogoro: Perikopenbuch, Episteln und Evangelien der Sonn- und Feiertage in Swahili (Tanganika) [25]. Neu erschienen 1931 von P. H. Weiß, Evangelienharmonie in Diola (Senegal) [26]; 1945 von P. H. Loogmann, Die Nachfolge Christi, und 1946 von demselben Verfasser die vier Evangelien und die Apostelgeschichte, beides in Swahili (Tanganika) [27], 1946, von P. Jos. Rieth, eine Übertragung der Eckerbibel ins Sesotho (Südafrikanische Union und Basutoland). Das Werk für Schule und Haus fand solchen Anklang, daß 1952 eine umfangreiche Neuauflage nötig wurde. 1948 gab derselbe Verfasser Biblische Lesungen für Kinder heraus [28]. 1952 erschien in Morogoro (Tanganika) in vierter Auflage ein von P. Ch. Sacleux verfaßter «Paroissien», eine Art Diözesan-Gesang- und Gebetbuch in Swahili, diesmal mit den Episteln und Evangelien der Sonn- und Feiertage aus seiner Übersetzung des Neuen Testamentes, die er einige Jahre vor seinem Tod am 16. Mai 1943 vollendete [29].

Wir stellen am Ende nüchtern fest, daß die Freude unserer Missionare am Übersetzen in die afrikanischen Sprachen in den letzten zwanzig Jahren merklich nachgelassen hat. Aus guten Gründen. Sie wollen nicht in ein Faß hineinarbeiten, das keinen Boden mehr hat.

In dem Schmelztiegel, der zur Zeit in Afrika glüht, werden nämlich auch die 650 Sprachen mit ihren zahllosen Dialekten eingeschmolzen werden. Das Swahili oder Kisuaheli, wie wir lieber sagen, das in Ostafrika von den Grenzen Äthiopiens bis nach Rhodesien und im östlichen Kongostaat besonders von Mohammedanern gesprochen wird, mag sich retten, aber die christliche Bevölkerung Ugandas, Kenias und Tanganikas wird englisch sprechen. Vielleicht behalten auch die 18 Millionen Mohammedaner in Nordnigeria ihr Haussa, aber in den christlichen und staatlichen Schulen Südnigerias wird wie in den andern früheren englischen Kolonien Westafrikas aller Unterricht auf englisch erteilt.

Als auf dem Boden des ehemaligen französischen Kolonialreichs in Afrika sich im vergangenen Jahr die vielen neuen Staaten bildeten, hat der siedend heiße Patriotismus trotzdem keinen Politiker verführt, eine der bodenständigen Sprachen zur Lingua Franca zu erklären. Sie müßten sich am Ende hinsetzen und diese Sprache selber lernen.

So verhält es sich mit den Dichtern und Schriftstellern, auf die Afrika so stolz ist. Auf Englisch und Französisch erscheinen ihre Werke. Wer sie liest, liest auch die Bibel auf Englisch und Französisch, die ganze junge Christenheit. Afrikanische Bibeln haben keine Zukunft mehr. Sie können später als Beweisstücke dafür dienen, welche Mühe sich die Missionare gegeben haben, den Völkern Afrikas ihre Muttersprache und alles wertvolle Mitgegebene zu erhalten.

---

[24] Bulletin Général CSSp. 38 (Paris) 1937/38 S. 169.
[25] Bull. 41, 1949/51, S. 141.
[26] Bull. 35, 1931/32, S. 708.
[27] Bull. 41, 1949/51, S. 142.
[28] Bull. 40, 1946/48, S. 114, 316.
[29] Bull. 42, 1951/52, S. 433/34.

Katholische Koreanische Bibelübersetzungen

Von P. Dr. Olaf *Graf* O.S.B., Seoul

Wann mit der Übertragung von Teilen der hl. Schrift ins Koreanische begonnen wurde, läßt sich mit Sicherheit nicht mehr festlegen [1]; nur soviel ist gewiß, daß dies noch in der Verfolgungszeit, also vor dem Jahre 1860, geschehen ist. Ein sicherer Gewährsmann (Yun Simpu nennt aber seinen Namen nicht) bezeuge, daß es im Jahre Pyong-in (1866) in einem Kom-ui kul genannten Orte einen Christen gegeben habe mit Namen Markus, der das Abschreiben der hl. Schrift (d. h. das Copieren der aus China eingeführten Übertragung der hl. Schrift — vermutlich nur des N. T., Vermutung von mir — in chinesischen Schriftzeichen, die die Koreaner eben koreanisch aussprechen) zu seinem Lebenserwerb gemacht habe. Einzelne Exemplare, berichtete der Gewährsmann, seien noch erhalten [2].

Es zeigte sich aber bald, daß den weitaus meisten der koreanischen Katholiken mit einer für den sonntäglichen Gebrauch adaptierten Schriftübersetzung besser gedient war als mit der wortgetreuen vollständigen Übertragung (des Neuen Testamentes und allenfalls wichtigere Stücke aus Genesis etc.). So schritt man so zu einer «Tjik-hai Song-kyong» = «direkte (oder wörtliche) Erklärung der H. Schrift». Dieses Werk enthielt (nach der Art eines Goffine) für alle Sonntage und die wichtigsten Festtage erbauliche Erklärungen der liturgischen Perikopen und war mit seinen 13 Bänden zur Drucklegung zu kostspielig und zum Abschreiben mit der Hand zu umständlich. So entschloß sich Bischof Mutel (später Erzbischof) zu einer verkürzten Herausgabe in Druck, die freilich immer noch 9 Bände oder Bändchen umfaßte. Die Erscheinungsjahre: Bd. 2 bis 5 im Jahre 1892, Bd. 6—7, 1895 Bd. 8—9, 1897 Band 1. Dieses insgesamt 2414 Seiten umfassende Werk erschien dann 1904 in 2. Auflage. Auf koreanisches Papier gedruckt, war es verständlicherweise den ja größtenteils wenig bemittelten Christen zu teuer, so daß man sich im Jahre 1909 zu einer Neuausgabe in nur 2 Bänden entschloß.

---

1 Das Wenige, das von katholischen koreanischen Bibelübersetzungen, bzw. -bearbeitungen zu berichten ist, stützt sich auf einen Aufsatz des koreanischen Priesters Laurentius Yun, Dr. phil. im «Katholik Tchongnyon» (1934, 8. Heft, 572 ff.).

2 Das Werk ist nach Angaben bei Streit-Dindinger, Bibl. Miss. X (Aachen, 1938), 489, eine Übersetzung des chinesischen Werkes von P. Manuel Diaz S.J. (Cheng King Tche-Kiai), das erstmals in Peking 1696 herauskam. Eine weitere Ausgabe erschien in Peking 1790, also zu einer Zeit, da die Grundlegung der koreanischen Kirche erfolgte (Streit, Bibl. Miss. V, 966), und da ein Manuskript der koreanischen Übersetzung bereits für ca. 1860 (ebd.) vermerkt wird, liegt die Vermutung nahe, daß die Arbeiten des oben genannten Christen in der Übersetzung dieses Werkes bestand, zumal es nach den Ausführungen von P. Bernw. Willeke OFM (NZM 1960) um diese Zeit noch keine gedruckten Übersetzungen der Hl. Schrift im Chinesischen gab. — Aus dem Chinesischen übersetzt wurde auch eine Biblische Geschichte des Alten und Neuen Testamentes, welche der Pariser Missionar M. J. Gust. Blanc 1882 besorgte (Streit-Dindinger, X, 437). Auch ein Leben Jesu in vier Bändchen von einem unbekannten Übersetzer, das allerdings nur Manuskript blieb, wurde nach dem chinesischen Vorbild des P. Giulio Aleni bearbeitet (l. c. 494). — Wahrscheinlich trug gerade die Abhängigkeit der koreanischen Kirche von der chinesischen, die sich auch in der chinesischen Terminologie zeigte, viel dazu bei, daß erst so spät eine eigentliche Übersetzung der Hl. Schrift ins Koreanische von den Katholiken versucht wurde. (Beckmann)

Die erste wirkliche Übersetzung der vier Evangelien tätigte erst Rev. Paulus Han im Jahre 1910, und erst im Jahre 1922 kam mit der 3. Auflage dieser Evangelienübertragung die der Apostelgeschichte (vom gleichen Autor) hinzu [3].

Es sollte weitere fast 20 Jahre dauern, bis sich dem eine Übertragung auch der restlichen Schriften des Neuen Testamentes, also der Apostelbriefe und der Apokalypse, anschloß; sie erschien im jungen Verlag der Benediktinerabtei Tokwon bei Wonsan aus der Feder von Dr. P. Arnulf Schleicher O.S.B. im Frühjahr 1941. Die gleiche Abtei brachte im Jahre 1936 eine vollständige Übersetzung des Missale Romanum heraus (besorgt von Prior Dr. P. Luzius Roth O.S.B.), in der natürlich sämtliche darin enthaltene Schriftperikopen mitübertragen sind, also erstmals auch kurze Stücke aus dem Alten Testamente.

Daß endlich der katholischen Christenheit Koreas, fast 130 Jahre nach Errichtung der Hierarchie im Lande, erstmals auch das Alte Testament in einer wissenschaftlich gründlichen wie auch buch- und drucktechnisch brauchbaren Übertragung zugänglich gemacht wird, verdankt man nunmehr der unermüdlichen Arbeit von Rev. Laurentius Syen, Professor für Exegese am Seouler Priesterseminar. Für seine theologische Disziplin in Rom und Jerusalem vorgebildet, ist er seit 7 Jahren am Werke, allein neben seiner Vorlesungstätigkeit das gesamte Alte Testament ins Koreanische zu übertragen und (etwa nach Art der Echter-Bibel) mit kürzeren Einführungen in das jeweilige Buch und Fußnoten zum Texte auch zu kommentieren. Die Reihe wurde begonnen im Sommer 1958 mit der Herausgabe der Genesis; seither folgten die übrigen Bücher des Pentateuch und der Psalmen. In etwa 3—4 Jahren hofft der Verfasser dieser im Verlag des *Catholic Committee of Korea* erscheinenden Schriftübersetzung seine mühevolle Arbeit beendet zu sehen, der sich dann, so Gott will, im Verlauf von weiteren 4—5 Jahren auch eine Neuübertragung des Neuen Testamentes anschließen soll [4].

---

[3] Vgl. Streit-Dindinger, X, 480, nach dem allerdings schon 1910 eine Separatausgabe der Apostelgeschichte erschien und eine andere in Verbindung mit den vier Evangelien (Beckmann).

[4] Daß die Protestanten von Anfang an, also etwa in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, sobald eben die von den Mächten erzwungene Öffnung des Landes und Erklärung der Religionsfreiheit das Einströmen der amerikanischen Sekten gestattete, sich auf die Herausgabe von Schriftübersetzungen verlegten, wird niemand überraschen. Zweifellos erzielten sie dabei auch gediegene Leistungen sowohl nach der inhaltlichen Brauchbarkeit wie nach der buchtechnisch gefälligen und dabei manchmal erstaunlich billigen Aufmachung.

Nachtrag zu den Dezennal-Fakultäten der «Propaganda Fide» (NZM 1960, 241—257). — Anders als zu erwarten und mancherorts bereits amtlich oder wissenschaftlich erklärt worden war, hat der neue *Codex Rubricarum Breviarii ac Missalis Romani* vom 26. Juli 1960 für die im selben Jahr veröffentlichten neuen Dezennal-Fakultäten der S. C. de Propaganda Fide *keine* einschränkenden Veränderungen mit sich gebracht. Die genannten Sondervergünstigungen für die Missionen werden vielmehr im vollen Umfang für das mit dem ersten Januar 1961 angelaufene Jahrzehnt als gültig betrachtet. Auch die unter Nr. 55 des neuen Einheitstextes gegebene Erlaubnis, *Matutin* und *Laudes* des folgenden Tages *privatim* gleich nach Mittag zu beten, bleibt in Kraft, sofern nicht in Einzelfällen der zuständige Ordinarius ihre Weitergabe an die unterstellten Missionare verweigert. — Dagegen darf auch in den «Missionen» von den vorteilhaften Neuerungen des *Codex Rubricarum* Gebrauch gemacht werden. In einigen Fällen sind und bleiben aber die Dezennal-Fakultäten der Propaganda Fide noch weitherziger, wie beispielsweise die unter Nr. 9 enthaltene Erlaubnis zur *thurificatio,* die auch die *Singmessen* einbegreift, während der *Codex Rubricarum* in Nr. 426 dieselbe Erlaubnis nur für *Hochämter* gibt. — Ähnliches gilt für Nr. 67 der Dezennal-Fakultäten, die Missionsbischöfen das Recht gibt, über die allgemeine Erlaubnis in Nr. 134 des *Codex Rubricarum* hinaus, die Pontifikalgewänder auch *ohne Rochett* zu tragen. — Nr. 16 unserer Fakultäten läßt sich nunmehr kürzer wiedergeben: «Zu erlauben, daß außerhalb der Fastenzeit in den Kirchen dreimal wöchentlich eine stille Totenmesse gelesen wird auch an den liturgischen Tagen dritter Klasse, wobei jedoch die Tage, an denen dieselbe Messe nach den Rubriken erlaubt ist, mitzuzählen sind.» — Nr. 60 der Fakultäten wird entsprechend der Norm des CR in Nr. 359 erweitert: «Zu gestatten, daß unter Einhaltung der Rubriken die äußere Feier von Festen, die nach can. 127 als Feiertage gelten, aber rechtmäßig abgeschafft sind, auf den unmittelbar vorhergehenden oder nachfolgenden Sonntag verlegt wird.» — Für die Verlegung der Bittprozessionen nach Nr. 61 der Fakultäten empfiehlt sich die Beobachtung der Vorschriften in Nr. 87—90 und 346/7 des *Codex Rubricarum.*

P. A. Reuter O. M. I.

Zur *Bücherzensur der spanischen Behörden und ihre Auswirkung auf die Missionschroniken* bietet der kolumbianische Historiker Juan *Friede* einen aufschlußreichen Beitrag (La Censura española del Siglo XVI y los libros de Historia de América. Revista de Historia de América, Nr. 47 [México 1959], 45—94.) Nach kurzer Darlegung der allgemeinen Richtlinien und Gesetzesbestimmungen für die staatliche Bücherzensur in Spanien und ihre Bedeutung für die Werke über die überseeischen Besitzungen behandelt er ausführlich die Geschicke der *Recopilación Historial* des *Pedro Aguado* O. F. M. (pp. 68—94, vgl. Streit B. M. II, 288) [1]. Dieser Provinzial der Franziskaner von Neu Granada (Kolumbien) war 1575 nach Spanien gereist, um u. a. sein großangelegtes Werk über die Entdeckung und Eroberung der neuen Kolonie drucken zu lassen. Nach vielen Bemühungen erhielt er 1581 die königliche Druckerlaubnis, erlebte aber den Druck

[1] Über ihn und sein Werk vgl. vor allem die Arbeiten von Orlando Falls Borda, Fray Pedro de Aguado, the forgotten chronicler of Columbia and Venezuela. "The Americas" XI (Washington 1954/55, 539–573) und Odyssey of an 16th Century Document-Fray Pedro de Aguodo's "Recopilación Historial" Hisp. American Hist. Review, 35 (1955, 203–220), zwei Arbeiten, die J. Friede leider nicht kennt.

seiner Werke nicht, die erst im 20. Jahrhundert herausgegeben wurden [2]. Er hatte sein Werk in 17 Bücher mit vielen Einzelkapiteln aufgeteilt, für welches Juan Friede das ausführliche Inhaltsverzeichnis, die «tabla», die der Verfasser für die Zensur angefertigt hatte, im Indiasarchiv zu Sevilla fand. An Hand dieser genauen Inhaltsübersicht und durch Vergleich der bekannten Handschriften kann er in großen Zügen das Vorgehen der Zensoren beschreiben. Diese ließen sich von folgenden Gesichtspunkten leiten. 1. Alles, was den guten Ruf der Conquistadoren schmälerte, also die Berichte über innere Streitigkeiten, über Rebellionen und über die von ihnen den Indianern gegenüber begangenen Grausamkeiten, mußte wegfallen. So wurden bereits die ersten Kapitel ganz gestrichen, und auch in den folgenden wiederum ganze Partien, während an andern Stellen wenigstens die Namen unterdrückt wurden. So kommt es, daß gerade die wichtigsten Niederlassungen der Spanier in Santa Fé (Bogotá), Tunja und Vélez nur nebenbei erwähnt werden, während nach der «tabla» ausführliche Kapitel dafür vorgesehen waren. 2. Die Geschichte der Missionen wird, abgesehen von einigen beiläufigen Bemerkungen, überhaupt nicht behandelt. Dabei passierte den Zensoren allerdings das Mißgeschick, daß sie das Vorwort des Pedro Aguado, der gerade diese Kapitel ausführlich zu behandeln verspricht, übersahen. Tatsächlich enthält auch die «tabla» eine Reihe Kapitel, die vollständig unterdrückt wurden — wohl wegen der darin behandelten Streitigkeiten zwischen kirchlicher und weltlicher Behörde, den Spannungen unter den verschiedenen Orden oder gar innerhalb der einzelnen Orden. 3. Das größte Mißgeschick erfuhr allerdings der bedeutende Stamm der Muiscas-Indianer, der gerade die Hochebene von Santa Fé bewohnte. Pedro Aguado hatte ihm nicht weniger als 28 Kapitel gewidmet (die Überschriften nach der «Tabla» pp. 88—90). Diese Kapitel wurden nicht etwa aus Gründen der Schicklichkeit unterdrückt, obwohl nach Ausweis der verbesserten Handschriften auch deshalb manche Charakterzüge anderer Indianerstämme verwischt oder gestrichen wurden, da der Verfasser auch die sexuellen Verhältnisse sehr freimütig und offen darlegte, sondern, wie Juan Friede wohl mit Recht hervorhebt, weil dieser kulturell und sittlich, aber auch wirtschaftlich und politisch hochstehende Stamm keine Handhabe bot, um einen gerechten Krieg nach den vor allem durch Franz von Vitoria festgelegten Grundsätzen und den entsprechenden Bestimmungen der Monarchen gegen sie zu führen. Und weil die Conquistadoren diesen Krieg trotzdem mit entsetzlichen Grausamkeiten unternahmen, durften solche Kapitel, welche die Ungerechtigkeit der Eroberung von Neu Granada in hellstes Licht gerückt hätten, nicht erscheinen. Vielleicht war das auch der Hauptgrund, warum das Werk trotz aller Auslassungen und Verbesserungen und trotz der noch erhaltenen königlichen Erlaubnis nicht gedruckt wurde [3]. — Auf alle Fälle sind die Ausführungen des kolumbianischen Historikers nicht nur eine seltene Ehrenrettung des Pedro Aguado, des ersten Chronisten von Neu Granada, sondern auch der Ordenszensur, da ja diese nach den königlichen Bestimmungen der königlichen Zensur vorausgehen mußte. Darüber hinaus mahnen aber seine Ausführungen zu größerer Vorsicht und Skepsis den gedruckten Chroniken gegenüber. Aber ob sich für diese die ursprünglichen Manuskripte, die den Zensoren vorlagen, noch auffinden lassen?

Beckmann

---

[2] z. T. in Kolumbien und Venezuela, sodann kritischer von der Real Academia de Historia, Madrid 1917/1919.

[3] Daß gerade die Franziskaner zu den beredtesten Anwälten der Freiheit der Indianer gehörten und für ihre gerechte Behandlung in Neu Granada eintraten, zeigt Juan Friede in einem anderen Beitrag: Die Franziskaner im Nuevo Reino de Granada und die indigenistische Bewegung des 16. Jahrhunderts. Saeculum. VIII (Freiburg, 1957, 372–381.)

Personalbestand der Missionen der Gesellschaft Jesu zu Beginn des Jahres 1960.

— Die Gesellschaft Jesu zählte am Anfang des Jahres 1960 von insgesamt 34 687 Mitgliedern 6423 Mitglieder, die fast ausschließlich den Missionsgebieten im engern Sinn zugeteilt waren. Von diesen waren 3818 Patres, 1633 Fratres und 972 Brüder. Auf Asien entfielen 4545 Mitglieder (2593 Patres, 1349 Fratres, 603 Brüder), auf Afrika 1179 Ordensangehörige (742 Patres, 206 Frates, 231 Brüder), auf Amerika 560 Mitglieder (388 Patres, 65 Fraters, 107 Brüder), der Rest auf Europa und Ozeanien. Der Gesamtzuwachs betrug im Jahr 1959 82 Mitglieder, wovon 40 Patres waren. — Für die einzelnen Erdteile bietet sich nun folgendes Bild. In *Afrika* unterhält der Orden Missionen in Marokko (10 Mitglieder, wovon 8 Patres, 1 Frater, 1 Bruder), Ägypten (41 Mitglieder, 30, 4, 7), Äthiopien (21 Mitglieder, 17, 1, 3), Tschad (51 Mitglieder, 38, 2, 11), Kamerun (15 Mitglieder, 10, 4, 1), Zentralafrika (unabhängige Vizeprovinz, 436 Mitglieder, 254, 100, 82), Chikuni (51 Mitglieder, 30, 16, 5), Lusaka (46 Mitglieder, 32, 3, 11), Salisbury (118 Mitglieder, 86, 8, 24), Sinoia in Südrhodesien (17 Mitglieder, 10, 6, 1), Zambesi (44 Mitglieder, 21, 9, 14), Madagaskar (unabhängige Vizeprovinz, 318 Mitglieder, 197, 52, 69), auf Mauritius (6 Mitglieder, 5, —, 1), Réunion (5 Mitglieder, 4, —, 1). — In *Asien* wirkt der Orden im Libanon (150 Mitglieder, 101, 23, 26), Syrien (12 Mitglieder, 11, —, 1), Iraq (79 Mitglieder, 53, 25, 1), Ahmedabad (unabhängige Vizeprovinz, 165 Mitglieder, 87, 50, 28), Belgaum-Poona (unabhängige Vizeprovinz, 140 Mitglieder, 74, 44, 22), Bombay (Provinz, 294 Mitglieder, 140, 106, 48), Calcutta (unabhängige Vizeprovinz, 176 Mitglieder, 133, 29, 14), Darjeeling (57 Mitglieder, 32, 9, 16), Santal (45 Mitglieder, 18, 22, 5), Goa (49 Mitglieder, 30, 13, 6), Jamshedpur (unabhängige Vizeprovinz, 74 Mitglieder, 35, 32, 7), Madura (Provinz, 528 Mitglieder, 222, 225, 81), Malabar (79 Mitglieder, 44, 5, 30), Kanara (unabhängige Vizeprovinz, 176 Mitglieder, 89, 58, 29), Patna (unabhängige Vizeprovinz, 218 Mitglieder, 126, 79, 13), Ranchi (Provinz, 259 Mitglieder, 139, 57, 63), Raigarh-Ambikapur (28 Mitglieder, 26, 1, 1), Hazaribagh (53 Mitglieder, 21, 26, 6), Galle auf Ceylon (88 Mitglieder, 50, 22, 16), Trincomali (57 Mitglieder, 37, 14, 6), Birma (9 Mitglieder, 6, 3, —); im Fernen Osten: China (Festland, 136 Mitglieder, 94, —, 42), Formosa (190 Mitglieder, 153, 12, 25), ferner die Chinamissionen in Hongkong (7 Mitglieder, 5, —, 2) und Makao (7 Mitglieder, 6, —, 1); auf den Philippinen (194 Mitglieder, 109, 72, 13), Thailand (8 Mitglieder, 7, —, 1), auf Timor (5 Mitglieder, 4, —, 1), in Vietnam (14 Mitglieder, 10, 1, 3), in Hongkong (83 Mitglieder, 64, 18, 1), in Singapore und Malaya (9 Patres), Makao (13 Mitglieder, 10, —, 3), in Korea (19 Mitglieder, 11, 6, 2), in Japan (Provinz, 383 Mitglieder, 219, 135, 29), auf den Philippinen (Provinz, 468 Mitglieder, 258, 180, 30), in Indonesien (unabhängige Vizeprovinz, 273 Mitglieder, 160, 81, 32). — In *Ozeanien* unterhält der Orden Missionen auf den Karolinen und den Marshalinseln (51 Mitglieder, 27, 10, 14) und auf den Fidschiinseln (1 Pater). — In *Nordamerika* arbeitet er in Alaska (46 Mitglieder, 34, 4, 8), ferner bei den Indianern in Nieder- und Oberkanada (9 Mitglieder, 6, —, 3, bzw. 20 Mitglieder, 19, —, 1), in Dakota (55 Mitglieder, 25, 10, 20), Wyoming (10 Mitglieder, 4, 3, 3), Michigan (3 Patres) und im Felsengebirge (22 Mitglieder, 19, —, 3). — In *Lateinamerika* sind die Arbeitsfelder in Tarahumara (Mexiko, 46 Mitglieder, 28, 4, 14), Chiapa (6 Mitglieder, 2, 2, 2), Belize (37 Mitglieder, 28, 6, 3), Yoro in Honduras (15 Mitglieder, 14, —, 1), Jamaika (84 Mitglieder, 73, 7, 4), Guiana (55 Mitglieder, 51, 3, 1), Haiti (16 Mitglieder, 12, —, 4), Barrancabermeja in Kolumbien (31 Mitglieder, 20, —, 11), Manabí in Ecuador (14 Mitglieder, 10, 2, 2), Marañón in Peru (17 Mitglieder, 9, 2, 6), Diamantino in Brasilien (30 Mit-

glieder, 12, 6, 12), in Paraguay (11 Mitglieder, 7, —, 4), unter den Japanern Brasiliens (32 Mitglieder, 11, 16, 5), bei den Japanern in Bahia (1Pater). — Zu den Missionen in *Europa* zählen, z. T. im weiteren Sinn, Dänemark (33 Mitglieder, 27, 2, 4), Schweden (15 Mitglieder, 13, —, 2), Albanien (15 Mitglieder, 8, —, 7, zerstreut), Griechenland (21 Mitglieder, 17, 1, 3) und die europäische Türkei (3 Mitglieder, 2, —, 1). Josef Wicki S. J.

Zur missionarischen Spiritualität. — Unter den mannigfachen neuen Missionszeitschriften, welche Jahr für Jahr von der Bibliografia Missionaria registriert werden können, verdient wohl eine wegen ihrer besonderen Eigenart besonders hervorgehoben zu werden. Es ist die neue Vierteljahresschrift der Väter vom Hl. Geist: *Spiritus*-Cahiers de spiritualité missionnaire (393, Rue des Pyrénées, Paris, XXe), die unter der sachkundigen Leitung von P. Ath. *Bouchard* C. S. Sp. seit 1959 erscheint. Sie dient in erster Linie einer systematischen und theologischen Fruchtbarmachung des reichen Erbes von Franz Libermann sowohl für das religiöse Leben der Mitglieder der von seinem Geiste getragenen Gemeinschaften, zumal der Missionare, wie auch für die Ausrichtung ihrer Missionsarbeit. Wie eng die Verbindung der tiefen Spiritualität Libermanns mit der missionarischen Praxis ist, zeigt das 5. der bisher erschienenen Hefte mit dem Titel «Promotion du clergé africain et spiritualité Missionnaire». Wenn auch P. Rozo, Provinzial der französischen Spiritanier, in seinem Geleitwort zum ersten Heft sich vor allem an die über weite Länder verzweigte Familie Libermanns richtet und ihr mit dieser Zeitschrift die willkommene Hilfe anbietet, aus dem Schatze Libermanns das religiös-missionarische Leben stets neu zu beleben — er glaubt auch diesen geistig anspruchsvolleren Cahiers den «modeste caractère d'un bulletin de famille» (I, 4) erhalten zu können — so werden doch auch Außenstehende von dieser tiefchristlichen Grundhaltung für gleiche oder ähnliche Verhältnisse nur lernen können. Darüber hinaus darf aber auch die Missionswissenschaft selbst, speziell für die zwar selten erörterte, aber für die Kenntnis der Missionen in Vergangenheit und Gegenwart so notwendige Frage der missionarischen Spiritualität neue Aufschlüsse, Richtlinien und Materialien erwarten, damit auf Grund dieser neu erschlossenen Quellen uns einmal ein Handbuch und eine Geschichte der missionarischen Spiritualität geschenkt werden. — Einem ähnlichen Anliegen dient auch das nun seit Oktober 1960 in schmuckem Druck vorliegende *Bulletin du Cercle St. Jean-Baptiste* (13, rue de St. J. B. de la Salle, Paris VI^{e}), das bisher nur in polykopierter Ausgabe die Mitglieder dieses von Jahr zu Jahr rühriger und zahlreicher werdenden Kreises verband. Die Namen der regelmäßigen Mitarbeiter, zumal ihres geistlichen Leiters, P. J. Danielou SJ, versprechen gerade für die theologische (biblisch-patristische) und praktisch-religionskundliche Seite der missionarischen Spiritualität neue Anregungen und Erkenntnisse. Beckmann

Sakraltänze in der indischen Mission. — Vom englischen Religionsforscher R. R. Marett stammt das geistreiche Wort, "that primitive religion is danced out rather than thought out". Das ist allzu vereinfachend gesagt und darum irreführend. Aber ein richtiger Kern steckt darin, wenn man z. B. auf die heidnische Religion der afrikanischen Neger sieht. Das bestätigt unter vielen andern Afrikakennern Parrinder, dem ich auch das Marett-Zitat entnehme (Geoffrey Parrinder, Religion in an African City. London 1953. S. 143 f.). In der einheimischen Religion der Indianer, Indonesier u. a. kann man weitere Belege finden. Auch den hochkulturlichen Indern ist der heilge Tanz ein verständlicher Ausdruck religiösen Erlebens. Dieser indische Sakraltanz ist nach Inhalt und Bedeutung mehr als nur ein Ritualtanz. Sollte man nicht durch den Sakraltanz ewige Wahrheiten

Gottes an die nichtchristliche Seele des Inders heranzubringen versuchen? Zwei Ordenspriester und Missionare, P. Edmond und P. Proksch, bemühen sich in Indien, diesen Weg zur indischen Seele gangbar zu machen. Auf den kanadischen Kapuziner P. Edmond und sein Werk hat unsere NZM (XIII, 1957, 255) schon hingewiesen. Da der deutsche P. Georg Proksch SVD in Bombay ebenfalls mit seinen Versuchen schöne Erfolge hatte, wurde er eingeladen, mit seiner Tanzgruppe ein Tanzdrama beim Katholikentag in München 1960 aufzuführen. Die Münchener Aufführung wurde zu einem überwältigenden Erlebnis bei allen, die es sahen, insbesondere auch bei den exotischen Besuchern. P. Proksch benannte das Tanzdrama, das er für den Katholikentag neu zusammenstellte: "The fruit of death and the bread of life". Ein Programmheft mit deutschem Text wurde in Frankfurt a. M. gedruckt (bei Josef Jestädt). In das mehrfarbige Original-Programmheft (1960 in Bombay bei Examiner Press gedruckt, mit Sanskrit-Text und deutscher, englischer, italienischer und französischer Übersetzung) schrieb Exz. Kardinal Gracias von Bombay das «Vorwort» und darin die richtungweisenden und sehr beachtenswerten Sätze über missionarische Akkommodation in Indien: "The Indian devotee whenever expressing religious sentiments delights to do so through the instruments of Sanskrit, Singing and dance. To give others an inkling of this Indian religio-cultural attitude, the dance-drama for Munich has been composed in a manner congenial to India: the text is in Sanskrit, the music and hymns are rendered in Hindustani Ragas, i. e., Indian classical modal music, and the dance technique is chiefly taken from the Kathakali dance-drama and from the refined Bharat Natyam style — all of them vieing with each other to proclaim the glory of Christ (Bombay, July, 6, 1960)." Georg Höltker

Pulahan, eine Art Prophetismus auf den Philippinen. — G. Guariglia (Prophetismus ... Wien 1959, S. 239) bedauert, daß für den asiatischen Prophetismus so wenig Untersuchungen vorliegen. Darum hatte ich auch schon 1946 (NZM, S. 216) besonders die Missionare in Asien eingeladen, in ihren Missionsgebieten solche Bewegungen zu studieren und das Ergebnis durch Veröffentlichung der Missiologie und Ethnologie zur Verfügung zu stellen. Hier haben wir nun eine solche hochwertige Publikation eines Missionars! P. Arens von der San-Carlos-Universität (Cebu, Philippinen) hat an Ort und Stelle die Pulahan-Bewegung studiert. Es handelt sich wesentlich um eine militante politische Unabhängigkeitsbewegung, die aber wichtige Dinge, z. B. das Führerprinzip (Medizinmann), Glaube an Magie und Zauber, ekstatische Zustände, Unsterblichkeit ihrer Mitglieder, Frauen im aktiven Einsatz usw. mit den weltweit bekannten pseudoreligiösen Prophetenbewegungen gemeinsam hat. Die Anfänge gehen schon ins vorige Jahrhundert zurück, aber die Namen wechseln im Laufe der Jahrzehnte. Zeitweise hatte sie auf den Inseln Samar und Leyte an die 7000 Mitglieder, die alle in den Inlandbergen ihren Unterschlupf fanden. Noch im letzten Weltkrieg war sie sehr aktiv. Seit wenigen Jahren scheint sie nicht mehr am Leben zu sein. In der Analyse sagt P. Arens: 1. Gründe für die Entstehung und Blüte sind: Nationalismus, Unzufriedenheit der Bergbevölkerung mit den Küstenstädtern, übergroßer kultureller Abstand zwischen beiden Volksgruppen und schließlich die ererbte Grausamkeit der Bergler, die zu Kriegszügen einlud. 2. Die Leitung der Bewegung lag immer bei zaubermächtigen Führern. 3. Das einzige Heilmittel gegen die Gefahr der Renaissance scheint nur die staatliche Erziehung und missionarische Betreuung des Bergvolkes zu sein (Richard Arens SVD, The Early Pulahan Movement in Samar and Leyte. In: The Journal of History, Manila, VII. 1959, 303—371). Georg Höltker

Vielgestalt des afrikanischen Propheten. — Der afrikanisch-christliche Prophet neutiger Zeit steht in religionswissenschaftlicher Perspektive dem Schamanen näher als dem ethischen Propheten der Hochreligionen. Er ist mehr Ekstatiker als Pneumatiker. Auch ist er keine neue Erscheinung, die aus dem Kulturzusammenstoß hervorging, sondern «Prophet» ist nur ein neuer Name für eine alte afrikanische Einrichtung. Propheten gab es in Afrika immer, nur dürfte ihre jetzige Häufigkeit eine Folge der modernen Akkulturation sein. Die Vielfalt der Erscheinungsformen für wenige afrikanische Grundideen geht parallel mit der bunten Fülle der Aufgaben und Ämter, die auf den Propheten heute zusammengetragen werden. Bald ist er Häuptling, bald Bischof, bald Priesterkönig, bald Schamane, bald Zauberer, bald Medizinmann, bald Politiker, bald Demagoge, bald Scharlatan. Und das alles weniger durch Wunsch und Wahl des Volkes, als durch persönliche Tatkraft und Tüchtigkeit. Psychologisch handelt es sich bei den afrikanischen Propheten «um Menschen mit labiler Psyche, Neigung zu ekstatischen Zuständen und zur Trance, um Menschen mit gewisser, schamanischer Veranlagung» (S. 405). Zu unrecht macht man der Mission den Vorwurf, an der Entstehung des afrikanischen Prophetismus schuld zu sein. Die tatsächlich bestehende Beziehung von der (zumeist protestantischen) Mission zum Propheten erweist sich als vordergründig. «Die Rolle des Propheten ... ist nur unter Einbeziehung ethnologischer, soziologischer und sozialpsychologischer Kategorien zu erfassen» (S. 406) (Willi J. Knoob, Die Rolle des Propheten in den afrikanisch-christlichen Sekten. In: Martin Heydrich-Festschrift. Ethnologica II. Köln 1960. 398—406).
Georg Höltker

Das letzte Buch eines Missionswissenschaftlers. — Am 28. März 1960 erhielt ich von meinem Mitbruder P. *Pío de Mondreganes* eine Karte mit der Meldung: «Dentro de pocos días recibirá mi último libro ...» Etwas später kam das Buch an: *Problemas Misionales.* 488 p. Centro de Propaganda. Cervantes 40. Madrid 1960. Seit vielen Jahren ist P. Pio am Päpstl. Missionswissenschaftl. Institut der Propaganda Fide Professor für Missionstheologie, Missiographie, Missionsstatistik und für Cooperatio missionalis. Auffallenderweise hat er erst in den fünfziger Jahren angefangen, reger zu publizieren. Da hat sich viel gestautes Wissen Bahn gebrochen. Auf den Umschlagklappen der «Problemas Misionale» sind 7 missionarische und 6 aszetisch-pastorelle Bücher aus diesem Jahrzehnt angegeben. Dazu gesellt sich nun noch dieses letzte Buch, das eine Nachlese von da und dort veröffentlichten Artikeln und von noch nicht veröffentlichten Vorträgen darstellt. Das meiste ist spanisch, einiges lateinisch oder italienisch geschrieben. In 9 Gruppen (Orientierung über Missionswissenschaft, Fragen der Missionstheologie, Der Hl. Stuhl und die Missionen, Berufung und Bildung der Kandidaten, Geistliches Leben und Mission, Missionspastoral, Missionarische Zusammenarbeit, Laienapostolat, Geschichtliche Darstellungen) werden 38 Beiträge geboten, die die Spannweite des missionarischen Wissens P. Pios verraten. Sechzehn davon waren noch nicht veröffentlicht. Mit Ehrfurcht nimmt man dieses letzte Buch eines Missionswissenschaftlers in die Hand und wünscht dem Autor, der so viel auch über Missionsspiritualität schrieb, daß die Jahre des Alters — die ihn nicht hindern, sein Wissen und seine Erfahrung noch in den Dienst der Missionskommission des kommenden Konzils zu stellen — ihm und der Mission zur Quelle des Segens werden.
P. Walbert Bühlmann

Der Jesuitenstaat von Paraguay. — Länger und länger wird die Reihe der Publikationen zu diesem Thema. Man könnte glauben, es wäre nun doch wohl alles gesagt, was darüber zu sagen ist. Die neuesten Untersuchungen belehren uns bald

eines Besseren. Schon in seiner Dissertation (Köln 1958) «Wirtschaftswachstum und -entwicklung im Jesuitenstaat von Paraguay» konnte Paulwalter Conzelmann dem alten Thema neue Seiten abgewinnen. Seine letzte hier vorliegende Studie bekommt eine besondere Aktualität durch ihre Blickrichtung auf die moderne «Entwicklungshilfe». «Die enge Verflechtung von Wirtschaftspolitik und Missionstätigkeit ist auch in der modernen Entwicklungsländer-Problematik zu beobachten, und die Frage, welcher Politik der Vorrang gebührt, stellt sich uns heute, wenn entschieden werden soll, ob Entwicklungspolitik als Fiskal- oder als Missionspolitik zu betreiben ist und ob die finanziellen und wirtschaftlichen Beiträge für die Entwicklungsländer grundsätzlich eine Art Missionstätigkeit darstellen (419). «Der Reduktionsstaat von Paraguay war das erfolgreiche Ergebnis einer fruchtbaren Missionierung und einer zielbewußten Kolonisation; ein Experiment einer Staatengründung war es für die Jesuiten selbst nie» (420). (Paulwalter Conzelmann, Der Jesuitenstaat von Paraguay. In: Die neue Ordnung, Paderborn, XIV, 1960, 412–420). Georg Höltker

Besprechungen Comptes Rendus

Rétif, André, S.J.: *Initiation à la mission* (Bible - Doctrine - Liturgie). Collection Omnes Gentes. 287 pp. Edit. Fleurs, Paris VI, 1960.

Un ouvrage attendu, à la fois source et instrument de travail (une bibliographie très riche) en vue d'une réflexion missionnaire à partir de la Bible, la liturgie et une vivante théologie. Dans l'introduction, nous trouvons une définition heureuse de la mission partant de l'Amour Trinitaire (p. 20). Dès lors, l'auteur éclairera tous les aspects missionnaires de la Bible et de la liturgie à cette lumière et dans la perspective du Plan de Dieu qui se développe du premier livre de la Genèse au dernier chapitre de l'Apocalypse. C'est d'abord les données universelles, donc missionnaires, de la Genèse; puis les points de contacts, les situations de ressemblance entre le peuple hébreu tout au long de son histoire sainte et l'Eglise tout au long de son expansion missionnaire: mêmes lois, mêmes obstacles, mêmes tentations, mêmes espérances (pp. 30–65). Les prophètes, petits et grands, porteurs de la grande idée d'un salut préparé aussi pour les nations (pp. 66–114); les psaumes, la prière des pauvres (anawim), la prière par excellence de ceux qui se donnent à Dieu pour faire Son Oeuvre, la prière de l'Eglise qui attend tout de son Sauveur et Epoux (115–122); enfin la figure de Jean-Baptiste qui résume l'Ancien-Testament en l'ouvrant vers le Christ tout proche, c'est l'apôtre de la pré-mission. Le Nouveau Testament, c'est la mission: Evangiles, Actes, Epîtres, Apocalypse sont l'expression de cette unique réalité: la Bonne Nouvelle du Salut pour le monde entier, la naissance en Jésus d'une humanité nouvelle, œuvre de la Trinité. Toute entière l'humanité est appelés à être régénérée dans le Christ, toute entière divinisée en Lui par l'Esprit-Saint. Ainsi s'accomplit le dessein d'amour du Père. Notre devoir missionnaire, vu en profondeur, consiste donc à entrer dans ce dessein du Père et à collaborer (pp. 122–229). Le livre se termine sur les aspects trop méconnus de la liturgie dans ses résonnances missionnaires (pp. 234–283) et c'est là le plus grand mérite de l'auteur de nous les avoir fait découvrir et de donner le goût d'une recherche encore plus poussée comme il l'écrit lui-même: «Souhaitons que chacun élargisse le chemin tracé et que, l'attention attirée sur la mission, point capital de notre foi, nous prenions chaque jour notre part dans la conversion du monde et la sainte jalousie de la Gloire de Dieu.» (p. 283.) Blaise Favre OFMCap.

Dewailly, L.-M., O.P.: *Envoyés du Père.* Mission et Apostolicité. 155 pp. Editions de l'Orante, Paris, 1960.

Mit den drei bereits 1948 in verschiedenen Zeitschriften erschienenen und im vorliegenden Werk überarbeiteten und neu herausgegebenen Artikeln tritt der Verfasser in die Diskussion ein, welche seit einigen Jahren sowohl in katholischen theologischen Kreisen als auch in der ökumenischen Bewegung im Gange ist über die tieferen theologischen Grundlagen der missionarischen Tätigkeit und der Apostolizität der Kirche. — Das erste Kapitel stellt die Frage nach dem Wesen der Mission. Verschiedene im Laufe der Geschichte entstandene einseitige und oberflächliche Auffassungen zurückweisend, zeigt Dewailly als eigentlichen Grund und Form jeglicher «missionarischer» Tätigkeit, ob sie eine anfängliche oder eine weiterbauende und vertiefende, jene Sendung, in der Gott seinen Heilsplan verwirklicht: die Sendung des Sohnes und Geistes, übergehend auf die Apostel und die Kirche. Gott bleibt Ursprung und Eigentümer jeder Mission. In dieser Darlegung finden sich auch wertvolle Elemente einer theologisch fundierten missionarischen Spiritualität. — Das folgende Kapitel, das überschrieben ist mit «Mission de l'Eglise et apostolicité», will ein neues und lebendigeres Verständnis der Kirche als apostolischer vermitteln. Diese Eigenschaft ist im Rahmen des Traktates von den vier Noten der Kirche und durch die fast ausschließlich polemische und apologetische Ausrichtung im Glaubensbewußtsein weithin verkümmert. Demgegenüber sucht der Verfasser den Vollsinn der Apostolizität, die «apostolicité intégrale»(p. 106) herauszuarbeiten. Die Kirche ist apostolisch durch und durch, weil sie die gleiche Sendung erhalten hat und ausführt wie die Apostel. Die Apostolizität der Kirche erschöpft sich daher nicht in der apostolischen Sukzession der Bischöfe. Diese ist vielmehr nur das äußere sakramentale Zeichen und der Garant dafür, daß die Kirche als ganze apostolisch ist, d. h. ihrer von Gott erhaltenen Sendung und damit ihrem Wesen durch alle Zeit treu bleibt auf die Wiederkunft des Herrn hin. — Bei der Behandlung historisch-exegetischer Fragen wäre etwas größere Klarheit zu wünschen. Vor allem müßte der Unterschied zwischen der vorösterlichen und nachösterlichen Situation der Apostel und der Gemeinde deutlicher hervorgehoben werden. — Eine kurze Geschichte vom Gebrauch des Adjektivs «apostolisch» findet sich im dritten Kapitel und zeigt, wie seine Bedeutung im Laufe der Zeit ausgeweitet und verflacht wurde. Eine größere Sorgfalt im Sprachgebrauch wäre aber, betont der Verfasser mit Recht, gerade bei so wichtigen Dingen am Platz.

Ludwig Rütti

Willibrord, P., capucin: *Le Message spirituel de saint François d'Assise dans ses Ecrits.* Edit. N.-Dame de la Trinité, Blois, 1960, 367 p.

Cet ouvrage est le bienvenu non par la traduction des œuvres (authentiques et douteuses) de saint François qui est une reprise de celle du P. Gratien, mais surtout par la table analytique que l'auteur a établie. Très fouillée (184 p.), elle rendra de précieux services et cela en un temps où l'on se penche avec plus de souci sur les sources mêmes des diverses spiritualités. D'autant plus qu'il ne s'agit pas d'un appareil matériel de tous les mots employés par saint François mais d'un groupement autour d'un mot de ses divers synonymes. Ce qui nous permet d'avoir en un instant une vue d'ensemble sur tel ou tel sujet et d'atteindre le message spirituel d'un saint. — Prenons, par exemple, le terme: «Mission» qui intéresse avant tout une revue missiologique. Il y a d'abord le rappel de la vocation missionnaire de l'Ordre entier, puis que la vocation personnelle est inspiration de Dieu mais qu'elle doit être contrôlée par les Supérieurs qui cependant doivent donner suite à une vraie vocation sinon ils auront à rendre compte à Dieu (on voit quels problèmes sont touchés et quelle solution limpide leur est donnée par un François soucieux avant tout de consulter la pensée de Dieu). Les frères seront missionnaires par le témoignage de leur vie et de leur parole; leur devoir est de communiquer la foi à la Sainte Trinité, à la création, à la rédemption et de conférer le baptême. On peut compléter ces indications en se reportant aux termes: apostolat, prédication, témoignage, mais elles nous donnent déjà une doctrine originale et profonde de la part, appelons-le, du premier fondateur d'Ordre qui a introduit dans sa Règle un chapitre concernant les missionnaires. — Nous n'avons qu'à remercier le P. Willibrord pour son travail et féliciter également les éditeurs pour la présentation claire et agréable.

P. Gervais, ofmcap.

Jungmann, Josef A., S. J., *Symbolik der Katholischen Kirche.* 100 S., mit Anhang: Symbolik des katholischen Kirchengebäudes, von Dr. Ekkard Sauser. A. Hiersemann, Stuttgart, 1960.

Diese Studie zeigt die katholische Symbolwelt im Rahmen einer Gesamtdarstellung der Symbolik der Weltreligionen (die noch nicht vollständig vorliegt). Mit gewohnter Sachkenntnis folgt der Autor der geschichtlichen Entwicklung der Symbole, entsprechend dem wachsenden oder abnehmenden Verständnis der Epochen. Inhaltlich ist das meiste aus den größeren Werken Jungmann's bekannt. Missionarisch bedeutsam ist die Darstellung der Bereicherung der stadtrömischen Liturgie bei ihrer Verpflanzung auf den fränkischen Boden (S. 28). Vielleicht kann erst die ganze Studienreihe der außerchristlichen Symbolik zeigen, wie bereichernd die kommende missionarische Begegnung mit anderen Gebieten noch sein wird. P. Bruggisser SMB

Hoffman, Ronan, O.F.M.Conv.: *Pioneer Theories of Missiology.* A comparative study of the mission theories of Cardinal Brancati de Laurea O.F.M.Conv. With a foreword by Cardinal Cushing. 182 pp. The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1960.

Daß die Missionswissenschaft immer noch eine junge Wissenschaft ist, zeigt vorliegende Dissertation der Gregoriana. Sie behandelt erstmals ausführlich die bisher unbekannte Missionslehre des späteren Kardinals Brancati de Laurea OFMConv (1612–1693). Diese ist enthalten in seinem Kommentar zum Sentenzenwerk des Duns Scotus und zwar als Anhang zum Traktat über den Glauben (Commentarius in Tertium Librum Sententiarum Joannis Duns Scoti, Tomus III, Pars 2a, Romae, 1673). In drei Kapiteln (den Disputationes XVII, XVIII und XIX) erörtert der gelehrte Kardinal auf 120 Folioseiten die Geschichte und Gegenwartslage der kath. Missionen, Pflicht und Recht der Mission, den Missionsberuf, die Eigenschaften der Missionare und Grundsätze der Missionsmethode. Wohl hatten P. Charles SJ und Msgr. Paventi bereits kurz auf diese versteckten Ausführungen Brancatis hingewiesen, aber wie die gründlichen Ausführungen des Verfassers zeigen, verdienten sie doch eine ausführlichere Würdigung, zumal sie in der Person des Verfassers, der u. a. auch als Studienpräfekt des Propagandakollegs fungierte, und im Druckort, der Propagandadruckerei, die gegen Ende des 17. Jahrhunderts in der römischen Missionszentrale vorherrschenden Anschauungen widerspiegeln. Die hier vorgelegten Gedankengänge Brancatis, denen P. Hoffman eine kurze Charakteristik der Missionslage des 17. Jahrhunderts vorausschickt, gewinnen bedeutend durch die sorgfältige Analyse seiner Quellen, zumal durch den Vergleich seiner Missionslehre mit drei der bedeutendsten Missionstheoretiker der älteren Zeit. Dabei kommt der Verfasser zum Schluß, daß Brancati José de Acostas Werk ‚De Procuranda Indorum salute' nicht direkt, sondern nur durch die ausgiebigen Zitate bei Thomas a Jesu, De procuranda salute omnium gentium kennt und auch nicht von ihm abhängig ist, ebenso wenig von Thomas a Jesu selbst, dessen Werk er recht gut als missionstheoretische Enzyklopädie, als vielfach nur lose verbundene Texte anderer Autoren über die Missionen charakterisiert (für diesen Teil hätte auch die Arbeit von Pierre Charles SJ, Les sources du ‚De Procuranda salute omnium Gentium' in der Festschrift Mulders «Scientia Missionum Ancilla», Nijmegen, 1953, 46–53, genannt werden sollen). Dagegen weist er nach, daß Dom. de Gubernatis OFM missionstheoretischer Traktat im 5. Bande seines Orbis Seraphicus (1689) weitgehend, zumal in dem bisher besonders gerühmten 4. Kapitel, von den Ausführungen Kardinal Brancatis abhängig ist. – Leider unterläßt aber die sonst so fleißige Untersuchung einen weiteren Vergleich, nämlich mit den ‚Monita ad Missionarios', die schon 1669 als ‚Instructiones ad munera Apostolica rite obeunda' gedruckt waren und zwar mit einer besonderen Empfehlung der Propaganda, die es ja auch später als ihr eigentliches Handbuch erklärte. Das Werk erschien, als der Kardinal an seinem Missionstraktat arbeitete. Gerade weil er seine Missionslehre für den noch nicht nach allen Seiten hin geklärten Übergang von der staatlichen zur kirchlichen Mission schrieb und bei seinen engen Beziehungen zur Propaganda selbst mußte er die Instructiones der ersten Apostolischen Vikare wie auch die diesen zugrundeliegenden Anweisungen der Propaganda von 1659 kennen. Letztere finden sich in kritischer Ausgabe bei Henri Chappoulie, Rome et

s Missions d'Indochine au XVII^e siècle, Vol. I, Paris, 1943, 392–402. Ob nicht durch e Untersuchung gerade dieser naheliegenden Quellen die gepriesene Originalität des ardinals und die Wissenschaftlichkeit seines Werkes eine Akzentverschiebung erfahren ätte? Ein Artikel von P. Nic. Kowalsky OMI, Fra Lor. Brancati di Laura, missionologo asi sconosciuto di Propaganda Fide (in «Euntes docete» 1957, 383–393), der dem Ver- sser leider entgangen ist, legt gerade auf die Verbindung mit der Propaganda ein sonderes Gewicht. – Aber trotz dieser Lücke sind die sorgfältigen Ausführungen Hoffmans ein wertvoller Beitrag zur bisher nur wenig erforschten Geschichte der atholischen Missionstheorie. Beckmann

etodio da Nembro O. F. M. Cap.: *Teologia e Missioni in S. Lorenzo a Brindisi.* Miscellanea Laurentiana VIII. XVI + 151 p. Roma 1960.

Nachdem schon mehrere Monographien das missionarische Lehrgut der Kirchenväter rausgearbeitet haben, macht man nun die überraschende Entdeckung, daß auch die holastiker und die großen Prediger und Theologen der beginnenden Neuzeit viel mehr issionarisch dachten, als man meinte. P. Metodio liefert zu dieser Erkenntnis einen wertvollen Beitrag. Zum voraus würde man annehmen, daß der hl. Laurentius von Brin- i ganz auf das im Glauben zerrissene und von außen gefährdete Europa konzentriert wesen wäre. Nun stellt sich heraus, daß auch er so selbstverständlich «katholisch» chte, daß man aus seinem Lehrgut die Prinzipien einer Missionstheologie und manche nweise für die direkte Missionstätigkeit finden kann. Mit gründlicher Quellen- und teraturkenntnis wird das von P. Metodio verarbeitet und zusammengestellt. Laurentius nnt z. B. die Kirche den «hierocosmos» (53), er redet vom unbewußten Durst der eiden nach Christus (75), von der Kraft des Evangeliums, derzufolge die Sünde der elt und das Heidentum zusammenfalle (87), er erwähnt die Freude, die wie an Weih- cht mit jeder Theophanie verbunden sei, und sagt, daß die Verkündigung des Evan- liums der Welt das «universale gaudium» bringen werde (90) usw. Wir können dem hlußurteil P. Metodios beistimmen: «Der Missionsgedanke des hl. Laurentius bietet cht ein vollständiges Bild aller Probleme und Fragen, die mit der Missionstheorie rbunden sind. Jedoch werden verschiedene Themata berührt und zwar nicht nur in efer, sondern, man möchte sagen, in ganz moderner Schau. Andere Themata werden cht bloß berührt, sondern vertieft, untersucht und beleuchtet in ihren innersten und nerwarteten Aspekten, und mit neuen, und, für die Zeit, in der er lebte, mit recht riginellen Argumenten dargestellt ...» (136 f.). P. Walbert Bühlmann

ölner Colloquium. 26.–29. November 1958. *Karl V. Der Kaiser nd seine Zeit.* Herausgegeben von Peter Rassow und Fritz Schalk. 18 S. Böhlau Verlag, Köln - Graz, 1960.

Bei der großen Bedeutung Karls V. für die Missionsgeschichte wird auch der Missions- storiker jede Aufhellung dieser überragenden Persönlichkeit begrüßen. Zur 400-Jahr- eier seines Todes vereinte das Kölner Colloquium eine Reihe bedeutender Hispanisten nd Amerikanisten, speziell aus Deutschland und Spanien, die z. T. Resultate neuer orschungen vorlegten, z. T. aber auch die Problematik des bisher Erreichten und neue ege für künftige Forschung aufwiesen. Obwohl kein Beitrag ex professo über die issionsgeschichtliche Bedeutung Karls V. handelt, wird indirekt auch diese Frage auf- hellt. Ich nenne unter diesem Gesichtspunkt den Beitrag von L. *Hanke* über die geisti- n Schätze, d. h. die neuen Erkenntnisse über neue Völker und Kulturen, welche die eue Welt dem Spanien Karls V. einbrachten und die größtenteils Missionare zu Ver- ssern hatten. Mit Recht weist der Verfasser auf den Umstand hin, daß erst in neuester eit eine Fülle bisher unbekannten Materials zugänglich gemacht wurde, das noch der earbeitung harrt. Ähnliche Desiderata läßt auch Rich. *Konetzke* anklingen, und was er B. über die Problematik der Quellenlage für die Geschichte Amerikas unter Karl V. gt (S. 141–143), gilt grundsätzlich auch für die Missionsgeschichte. Vorab geistige Zu- mmenhänge suchen die Beiträge von Rob. *Ricard* (leider nur in einer knappen Zu- mmenfassung S. 180) und Fritz *Schalk* aufzudecken. Ant. *Truyol y Serra* stöß mit sei- m Vortrag über Staatsräson und Völkerrecht zur Zeit Karls V. bereits ins eigentlich issionarische vor und bietet (mit wenigen, aber sorgfältig ausgewählten Literaturanga-

ben) einen guten Überblick in das Ringen um die kolonialethischen Anliegen der Zeit, die gerade durch die spanische Forschung der letzten Jahre wertvolle Klärungen erfahren haben. Dankbar wird jeder Leser, der tiefere Zusammenhänge missionsgeschichtlicher Natur sucht, zu diesem Sammelband greifen und sich auch von den andern, nicht genannten Autoren und ihren Beiträgen gern Anregungen und neue Einsichten geben lassen. Beckmann

Boxer, C. R.: *The Great Ship from Amacon.* Annals of Macao and the Old Japan Trade, 1555–1640. Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa 1959 (XI + 359 S., mit 2 Karten und 6 Illustrationen).

Vorliegendes Werk des bekannten Verfassers ist eine erweiterte und umgearbeitete Ausgabe seiner früheren Veröffentlichung *As viagens de Japão e os seus Capitães-Mores, 1550–1640* (Makao 1941). Fraglos gehören Makao und Japan zu den Lieblingsthemata Boxers. Auf Grund vieler gedruckten und ungedruckten Quellen verfolgt er chronologisch von 1555 an bis 1640 die portugiesischen Schiffe, die von Makao aus zu Handelszwecken nach Japan und von dort wieder nach Makao fuhren (S. 21–171). Große Gewinne und Verluste (Untergang und Kaperung von Schiffen) wechselten miteinander ab. Durch die Personalunion der spanischen und portugiesischen Krone (1580–1640), durch das Erscheinen der kalvinischen Holländer (die u. a. 1622 Makao besetzen wollten) und der Engländer, durch die Verquickung des Handels mit den Chinesen und mit den Mercadores aus den Philippinen wird das Thema zu einem überaus lebendigen Abschnitt der westöstlichen Geschichte. Die wechselvollen Geschicke des portugiesischen Handels enden schließlich überaus tragisch mit den Jahren 1638–40 (S. 154 ff.). Auch der Dankgottesdienst der Holländer in Batavia für die endgültige Eliminierung ihrer Rivalen war verfrüht, wurden sie doch schließlich von den Japanern auch als Christen betrachtet wie diese (S. 167–170). Die unglückliche Verquickung der katholischen Missionen mit dem Japanhandel und manche Unklugheiten einzelner Missionare (s. etwa S. 128–29, 157–58) werden deutlich sichtbar, aber auch die großen Risiken mancher portugiesischer Handelsleute, die sie um des Glaubens willen auf sich nahmen, eine Seite der Japanmission, die in katholischen Werken bisher wohl zu wenig beachtet wurde. Leider fehlt bis heute eine kritische Ausgabe der Dokumente der alten Japan- und Makaomission: sie hätte dem Verfasser an vielen Stellen sehr nützlich sein können. – Der 2. Teil des Bandes (S. 173–333) befaßt sich mit den einschlägigen Dokumenten, die teils in portugiesischer, teils in englischer Sprache geboten werden. Erwähnung verdient die Heranziehung auch englischer (R. Cocks) und holländischer Quellen. Für die Missionen sind von besonderem Interesse die Schriftstücke, die sich mit dem Japanhandel der Jesuiten befassen, so eine Liste von Waren, die sie 1618 nach Japan schickten (S. 185–97), ferner königliche Patente oder Alvarás, die zu ihren Gunsten von 1584–1612 erlassen wurden (S. 197–203). In dem Verfahren, die Dokumente zu transkribieren und sie zu gliedern (von S. 204 bis 241 ist kein Alinea) wäre es wohl angebracht gewesen, dem Leser etwas mehr entgegenzukommen. Das Buch, das mit Glossarien, Bibliographie, Personen- und Sachverzeichnis versehen ist, wird jedem, der sich mit der Epoche der alten portugiesisch-japanischen Beziehungen beschäftigt, neue und wertvolle Einblicke bieten. Josef Wicki S. J.

Boxer Charles R. und Carlos de Azevedo: *A Fortaleza de Jesus e os Portugueses em Mombaça.* Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa 1960. (127 S., 21 ganzseitige Photos, dazu Karten und alte Pläne der Festung im Text.)

Noch heute steht in Mombasa in Kenia, nicht weit von der Grenze des alten Deutsch-Ost-Afrika, die alte portugiesische Jesus-Feste, wie sie uns Plan und Luftbild (Tafel XII) zeigen. Schon Vasco da Gama kam hier vorbei und erhielt im nahen Melinde einen Lotsen, der ihn nach Indien geleitete. Die eigentliche Herrschaft Portugals, wie sie uns Boxer in dem ersten Teil des Buches «Os Portugueses na Costa Suaíli 1593–1729» (p. 16–77) schildert, beginnt mit dem Bau und endet mit der Eroberung der Festung. Der Verfasser konnte sich stützen auf die vorzügliche Arbeit von Justus Strandes. Die Portugiesenzeit von Deutsch- und Englisch-Ostafrika, Berlin 1899, aber er konnte sie

ch an vielen Stellen ergänzen durch neue Quellen und Hinweise. Auch die Missionsrbeit der portugiesischen Augustiner wird p. 29–31 objektiv behandelt, natürlich ohne f nähere Einzelheiten eingehen zu können. Bezüglich dieser verweist der Verfasser auf e Breve Relação von Lisboa 1630 und die von Antonio da Silva Rego in seiner Dokumentação para a História do Padroado Português na India Bd. XI und XII (1958) u veröffentlichten Augustiner-Chroniken. Wir dürfen dabei zur Bibliographie noch nweisen auf P. Kilgers Aufsatz in der ZMR XX, 1930, S. 297 ff. über die Missionen Oberguinea und Ostafrika nach den Akten der Propaganda 1622–1670, wo S. 308–311 ch von Mombasa die Rede ist, weiter ein MS der Casanatensis in Rom über den Ver- des D. Jerónimo Chingalia 1631 (Bibl. Miss. XVI n. 5143), einen Bericht von 1682 da. n. 4674) und den Bericht von Manoel de Sa S. J.: História do memoravel cêrco Mombaça (nach 1723, ebenda. XVII n. 6554). – Azevedo beschreibt im 2. Teil die stung und ihre Baugeschichte als Werk des italienischen Baumeisters Giovanni Bapta Cairato (p. 80–105). Auch dieser Teil ist mit höchster Sorgfalt durchgeführt und legt. Angeschlossen sind noch 8 Apêndices, Glossario und Bibliographie. Hervorzuheben die ausgezeichnete Ausstattung. P. Benno Biermann OP.

aro, Jorge: *Manuel Severim de Faria e a evangelização da Guiné.* oletim Cultural da Guiné Portuguesa» XIV (Bissau, Julho 1959), 59–497.

Der große Wert vorliegender Arbeit liegt in der Veröffentlichung einer Handschrift er Nationalbibliothek von Lissabon aus dem Jahre 1622. Der Verfasser, Manuel Severm de Faria, ein bekannter Polyhistor und Privatgelehrter in Evora († 1655), der mit ner Reihe portugiesischer Missionare seiner Zeit in Briefwechsel stand, legt darin den ühnen Plan vor, wie die Verbreitung des Christentums in Portugiesisch Guinea gefördert nd sichergestellt werden könne. Als einziges erfolgversprechendes Mittel schlägt er die ründung eines Seminars für die Erziehung eines schwarzen Klerus vor und weist mit storischen und praktischen Gründen die Möglichkeit eines solchen Unternehmens auf. ie Tatsache, daß diese Denkschrift aus dem Jahre 1622, dem Gründungsjahr der Propaganda in Rom stammt, verleiht ihr eine besondere Bedeutung, zeigt sie doch, daß uch in Portugal missionarisch interessierte Kreise gesunden missionsmethodischen Grundtzen huldigten, und der Weltpriester Manuel Severim de Faria verdient geradezu ein orläufer für die Heranbildung des einheimischen Klerus genannt zu werden. Beckmann

Alonso, Carlos, O.E.S.A.: *Projecto de una misión de la Orden de San Agustín en Arabia* (1624–1629), Augustiniana X (1960), 61–76. Institut Hist. Augustinien, Héverlé-Louvain, 1960.

Als der General der Augustiner-Eremiten 1624 den ersten Bericht über die Missionen eines Ordens an die Propaganda richtete, machte er darin auch auf das segensreiche Wirken der portugiesischen Augustiner in Maskat, dem portugiesischen Stützpunkt an der Ostküste Arabiens aufmerksam. Das veranlaßte die Kongregation durch diese Missionare auch eine Missionierung Innerarabiens zu versuchen. Der Versuch scheiterte, weil die Missionare von Maskat nachdrücklich auf die Gefährlichkeit und Aussichtslosigkeit eines solchen Unternehmens hinwiesen. Die Verhandlungen und Bemühungen der jungen römischen Missionszentrale mit den Augustinern werden auf Grund der Akten des Propagandaarchivs sorgfältig untersucht und kritisch gewürdigt. Beckmann

Guitton, Georges S. J.: *Le Père de la Chaize,* confesseur de Louis XIV. 2 vols. 278 et 287 pp. Beauchesne et Fils, 117, rue de Rennes, Paris, 1959.

Es kann nicht Aufgabe unserer Zeitschrift sein, zu dem gesamten Fragenkomplex, der mit P. de la Chaize S. J. gegeben war, Stellung zu nehmen. Aber die außerordentlich reiche und rege Tätigkeit des königlichen Beichtvaters griff auch in die missionarischen Belange ein und auch diesen hat der Verfasser, vorab im zweiten Band, die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. Abgesehen von dem kurzen Zwischenspiel der siamesischen Gesandtschaft und ihren Folgen, sind es vor allem die chinesischen Missionen, welche im

Vordergrund des Interesses stehen. P. Verbiest SJ hatte sich mit seinen Bitten um vermehrte Sendung von Missionaren direkt an P. de la Chaize gewandt und dieser hatte nicht nur 14 französische Jesuiten (unter den 160, die sich für die Chinamission meldeten) ausgewählt, sondern auch den König veranlaßt, die hohen Auslagen für die Ausrüstung und Reise zu tragen und die Missionare unter seinen besonderen Schutz zu nehmen. Die französischen Missionare reisten als «mathématiciens du Roi» und gerieten damit von Anfang an in einen scharfen Gegensatz zu den portugiesischen Jesuiten. Dieser wurde noch verstärkt durch die Haltung des Königs, der nicht dulden wollte, daß seine Missionare fremden Obern unterstellt wurden und durch die wiederholten Vorstellungen seines Beichtvaters beim Ordensgeneral, die Trennung der französischen Missionare von der chinesischen Vizeprovinz durchzuführen. Diese Auseinandersetzungen und Verwicklungen werden durch ungedruckte Quellen in neues Licht gerückt, während für die kommende Haltung der französischen Missionare im Ritenstreit und im Verhältnis zum Päpstlichen Legaten Maillard de Tournon die üblichen Darstellungen benutzt und nicht einmal recht ausgewertet werden. Selbst die Auswirkung des Ritenstreites in Frankreich und an der Sorbonne war doch nicht so einfach und unkompliziert, wie es der Verfasser zu glauben scheint. Wie für manche andern Teile des Werkes stützt er sich auch hier vor allem auf die Ausführungen P. Jos. Brucker's SJ, ohne von neueren Darstellungen und Forschungen wirksam Notiz zu nehmen. – Der Hinweis (II, 220), als ob P. Grimaldi SJ 1705 aus Japan zurückgekehrt sei, dürfte wohl ein Lapsus sein, da um diese Zeit Japan schon längst von der Außenwelt abgeschlossen war. Beckmann

Plattner, Felix Alfred: *Deutsche Meister des Barock in Südamerika* im 17. und 18. Jahrhundert. 157 pp. Herder Freiburg 1960.

Im vorliegenden Bildband hat F. A. Plattner kostbare Restbestände aus der Hochblüte der deutschen Jesuitenmission in Südamerika in über hundert textlich erläuterten Photographien festgehalten. Die photographische Sicherstellung dieser Kulturzeugen in Stein, Metall und Holz ist um so wertvoller, als man mit dem Autor das Bedauern teilen muß, daß sich die verschiedenen Staaten nicht, oder allzuspät erst für die Konservierung der noch erhaltenen Überreste eingesetzt haben. Kunstfreunden und -historikern ist damit ein neues, bislang nur wenig bekanntes Gebiet erschlossen worden. Der Barock, gepaart mit der tropischen Fülle indianischer Kunst, erscheint in verschiedenen Kunstwerken in geradezu überbordender Vitalität und Formenfreude (cf. Abb. 108, 109), während die Plastiken der Guaraní (cf. Abb. 80–104) eher durch ihre (relative) Formenstrenge bestechen. Wünschenswert – wenn auch wohl schwierig – wäre eine exakte Trennung zwischen den importierten und den im Lande selbst verfertigten Statuen. – Das Buch ist überdies ein verdientes Lob auf die Handarbeit der Priester- und vor allem der Brudermissionare. Es gebührt dem Werke volle Beachtung in Kreisen der Missionare, Kunsthistoriker und Kunstfreunde. Paul Meier SMB

Unger-Dreiling, Erika: *Josafat.* Vorkämpfer und Märtyrer für die Einheit der Christen. 410 Seiten. Verlag Herder Wien 1960.

Im Zeitalter erneuerter Unionsbestrebungen zwischen den getrennten Kirchen tut uns lateinischen Christen eine ernste Besinnung auf den unermeßlichen Reichtum ostkirchlicher Theologie, Liturgie und Frömmigkeit not. Einen Zugang zu diesen reichen Schätzen und damit zum Verständnis der Mentalität unserer getrennten slawischen Brüder öffnet uns Dr. theol. Erika Unger-Dreiling mit dem vorliegenden Werk über das Leben und Sterben des heiligen Martyrers *Josafat* (1580–1623) und über das anerkannt große Geheimnis seiner Frömmigkeit. Keiner hat wie er sein ganzes, kurzes Leben in den Dienst der um 1596 zwischen Ruthenen (d. h. Orthodoxen der Ukraine und Weißrußlands) und römischen Katholiken geschlossenen «Union von Brest» gestellt, zuerst als einfacher Mönch, dann als Archimandrit und schließlich als Erzbischof von Polozk. Für die Sache des Glaubens und der Einheit starb er den Martertod. – Die Verfasserin schildert das reiche Leben dieses für uns Abendländer fast unbekannten Heiligen meisterhaft. Ihre profunden Kenntnisse schöpft sie aus den von den Basilianermönchen in Rom erst jüngst edierten Quellen. Sie hat dazu bewußt den Stil der altslawischen Heiligenerzählungen gewählt, jene Ausdrucksform, die in sprachlicher und bildlicher Hinsicht noch ganz von der Bibel geprägt ist und die den westlichen Leser in die Gedanken- und Vor-

stellungswelt der Ostkirche einführt. Auf dem bunten geschichtlichen Hintergrund, vor dem Orthodoxe und Unierte, Lutheraner, Kalviner, Wiedertäufer, Mohammedaner, lateinische Katholiken, Polenkönige und Russenfürsten ihre Rollen spielen, entsteht ein menschlich warmes Gesamtbild von der großen, anziehenden Persönlichkeit des hl. Josafat. Man ist nach der Lektüre dieses ausgezeichneten Lebensbildes der Verfasserin dankbar für dieses kleine Meisterwerk. Albert Brändle SMB

Meyrelles do Souto, A.: *O Arcebispo de Cranganor D. Fr. José Joaquim da Imaculada Conceição Amarante.* 218 pp. Agencia-Geral do Ultramar, Lisboa 1958.

Eine seltsame, umstrittene Persönlichkeit ist dieser Ordensmann und Bischof. Er liebt Pomp, Musik, Theater; pueri castrati haben dabei die Primadonnas zu ersetzen. Amarante ist am 14. Juli 1763 geboren, wurde Minorit nach der weiteren Auslegung der Regel, die der Papst den Zeitumständen angepaßt hatte. Es kam die Zeit Napoleons. José Amarante bewährte sich als «P. Joseph ohne Furcht». Nach dem Tode seines Vorgängers im bischöflichen Amte wurde er 1825 trotz der Anklagen der Freimaurer Erzbischof. Von besonderem Interesse ist der diesbezügliche Informationsprozeß. Im Jahre 1835 ist Erzbischof Amarante gestorben. – Diese Biographie eines indischen Erzbischofs ist mit einer seltsamen Art von Humor geschrieben – vielleicht darf man sagen: mit recht franziskanischem Gemüt. So wird auch eigens bemerkt, daß Erzbischof Amarante kein Doktor der Theologie war. Von besonderem Wert sind die zahlreichen abgedruckten Dokumente (S. 105–215). – Das Buch gibt einen interessanten Einblick in die Missionsweise jener Zeit, in den Charakter franziskanischer Missionsmethode und in das Leben eines bedeutenden Seelenhirten portugiesischer Art. L. Kilger

Brown, W. E.: *The Catholic Church in South Africa,* from its Origins to the present Day. Edited by Michael Derrick. 384 pp. Burns & Oates, London, 1960.

Das Werk des leider zu früh verstorbenen Verfassers ist eine solide Studie zur Kirchengeschichte der Südafrikanischen Union, ein Resultat elfjähriger Forscherarbeit. Das unvollendete Manuskript und die hinterlassenen Notizen wurden von Michael Derrick verarbeitet und mit einem Vor- und Nachwort versehen. Obwohl die ursprünglich niederländisch calvinistische Kap-Kolonie seit 1652 bestand, begann eine eigentliche Geschichte der katholischen Kirche erst im Jahre 1837, mit der Ernennung des ersten Apostolischen Vikars, Bischof Griffith, dessen Aufgabe es war, die zerstreuten Katholiken unter den Siedlern aufzusuchen und zu einer Gemeinschaft zu formen. Bis zum Jahre 1822 war es einem katholischen Priester verboten, sich religiös zu betätigen, ein Verbot, das einerseits sehr streng urgiert, und anderseits scheinbar auch treu beobachtet wurde. Die Anfangsschwierigkeiten der ersten Apostolischen Vikare waren sehr beträchtlich. Jahrzehnte hatten sie mit finanziellen Schwierigkeiten zu ringen und zudem die Aufgabe, die weiten Distanzen Süd-Afrikas zu bereisen auf der Suche nach den zerstreuten Katholiken. Um die staatliche Anerkennung ringend, unter Priestermangel leidend, ohne großzügigen Unternehmungsgeist, wagten sie es nicht, an eine eigentliche Missionierung der Bantu zu denken, bevor die Bedürfnisse der katholischen Auswanderer, besonders der Irländer, in den weit zerstreuten Siedlungen einigermaßen befriedigt waren. Frederic Kolbe und Dr. Sidney Welch erwarben sich durch ihre rege und originelle Geistigkeit großes Verdienst um die katholische Bildung der europäischen Kommunität. Leider fehlte es nachher an führenden Köpfen, die ihre Arbeit voll auszunutzen verstanden. Die Arbeit unter den Bantu wurde unter Abt Franz Pfanner durch die Trappisten im Zulu-Land und durch Bischof Allard und die Oblaten in Basutoland begonnen und zu herrlicher Blüte geführt. Mit der Ernennung des ersten Apostolischen Delegaten im Jahre 1922, der ein neues Zeitalter einleiten sollte, endet das Werk. Ein Nachwort behandelt noch kurz die Errichtung der Hierarchie und ihre Stellungnahme gegen die Politik der Rassentrennung mit ihren Folgen für die Erziehung und das soziale Leben, besonders der schwarzen Bevölkerung. – Das Werk zeichnet sich aus durch wissenschaftliche Gründlichkeit; mag anfangs etwas ermüdend wirken wegen der ständigen Erwähnung der finanziellen Lage, die wahrscheinlich einen Großteil der Dokumente

füllt, beginnt aber aufzuleben, besonders bei der Behandlung der großen Männer wie Kolbe, Welch und Pfanner und der darauffolgenden Schwierigkeiten. Zwischen den Zeilen spürt man ständig das Bedauern des Verfassers über die verpaßten Möglichkeiten infolge eines allzu vorsichtigen Vorgehens der Apostolischen Vikare, die gewissenhaft jeden Anstoß und Skandal zu vermeiden suchten und die Gestaltung der Politik den andern überließen, besonders zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Anderseits versteht man die großen Schwierigkeiten, womit die Entwicklung des kirchlichen Lebens gehemmt und eingeengt wurde. Das solide Geschichtswerk des Verfassers bietet eine herrliche Grundlage für weitere Arbeiten und Forschungen auf dem Gebiete der Süd-Afrikanischen Kirchengeschichte. Besonders wertvoll wäre eine Untersuchung über die Zeit vor 1837, die im Vorwort kurz zusammengefaßt wird und viele Fragen offen läßt. Man kann nur wünschen, daß andere, den Fußstapfen des Verfassers folgend, sein Werk vollenden.

Paul Bossard

Gale, H. P.: *Uganda and the Mill Hill Fathers.* 334 pp. Macmillan, London, 1959.

Uganda hat durch die Verkettung von Politik und Religion infolge der absoluten auf allen Gebieten des menschlichen Lebens herrschenden Souveränität des Königs, durch die Missionstätigkeit des Islams, der protestantischen und der katholischen Kirche zur Zeit des beginnenden Wettlaufes der europäischen Großmächte um die Kolonisierung Afrikas, eine eigenartige Entwicklung durchgemacht, deren Kenntnis zum Verständnis der heutigen politischen Lage in Uganda notwendig ist. Da die Mohammedaner mit dem benachbarten Sudan, welches für das Königreich Uganda eine Bedrohung darstellte, verbunden waren, erfreuten sie sich keiner großen Beliebtheit und blieben eine Minderheit. Die Protestanten waren durch die englische Church Missionary Society vertreten und wurden daher als Englandfreunde und Vertreter der englischen Macht angesehen, während die Katholiken, durch die französischen Missionare der Weißen Väter betreut, als Vertreter der Macht Frankreichs galten, was zu großen innern Spannungen und blutigen Auseinandersetzungen führte, da der König, um seine Macht bangend, bald diese, bald jene Partei unterstützte. Das Land wurde dann zum englischen Protektorat erklärt, was zu einer großen Stärkung der protestantischen Partei führte. und anderseits ein beträchtliches Mißtrauen, auch der Regierungsbeamten, gegenüber den Katholiken zur Folge hatte. Ein blutiger Aufstand des Königs erweckte den Anschein, als ob es sich um einen Krieg zwischen Katholiken und Protestanten handle, was zur unglücklichen Aufteilung des Landes in eine protestantische und katholische Einflußsphäre führte. Von den 20 Provinzen wurden schließlich elf den Protestanten, acht den Katholiken und eine den Mohammedanern zugesprochen. Die Bewohner aber beruhigten sich nur sehr langsam. Die Berufung und das segensreiche Wirken der englischen Mill Hill Missionare und die Abtrennung des Vikariates von dem der Weißen Väter, wobei Rom die territoriale Abgrenzung der Einflußsphären absichtlich übersah, half einmal das alte Vorurteil und Mißtrauen, daß die Katholiken Vertreter Frankreichs und Unruhestifter seien, überwinden und lehrte dann auch die Eingeborenen, daß beide Konfessionen in friedlicher Koexistenz zusammenleben können, was auch die englische Regierung unterstützte. Es ist ein großes Verdienst des Verfassers, daß er die vielfach verketteten Sachverhalte klargelegt, die tendenziösen Vereinfachungen, welche die Hauptschuld an den Unruhen den Katholiken zuzuschieben suchte, korrigiert, die Auseinandersetzungen zwischen Mohammedanern, Protestanten, Katholiken und Heiden kritisch untersucht, mit glaubwürdigen Dokumenten belegt und in einem klaren Bilde dargestellt hat. Begreiflicherweise versucht der Verfasser auch den ungerechten Vorwurf, als ob die Katholiken die Störer des Friedens gewesen seien, zu entkräften, was ihm auch ohne Mühe gelingt, da frühere Kenner der Lage es bereits vor ihm getan hatten. Dann schildert er die stete Entwicklung der Missionsarbeit, die trotz großer Schwierigkeiten, die durch das abgelegene Land und dessen ungesundes Klima, durch den Priestermangel und die frühzeitige Erschöpfung des Missionspersonals, durch die unerquicklichen Zänkereien mit andern christlichen Bekenntnissen, aber auch durch unkluges Vorgehen einiger Missionare verursacht wurden, einer herrlichen Blüte entgegenging, die auch der kommende erste Weltkrieg nicht zerstören konnte. Die Entwicklung der Mission während des Krieges bis auf die heutige Zeit wird wohl einem weiteren Werke vorbehalten sein und man kann nur wünschen, daß die Fortsetzung sich einer gleich gründlichen Arbeit erfreuen wird. Paul Bossard

Roussel, Chanoine René: *Un Précurseur: Monseigneur Luquet* (1810—1858). XIV, 124 pp. Société Historique et Archéologique, Langres (Hte-Marne), 1960.

Msgr Luquet, dessen Name wohl durch die Bibliotheca Missionum (Vol. I und VIII) bekannt wurde, gehört trotzdem wie Msgr. Lemaire in seinem fein abgewogenen Nachwort hervorhebt, sogar unter den Pariser Missionaren zu den großen Unbekannten, obwohl er durch sein Werk über den einheimischen Klerus, bzw. über die Rückbesinnung auf die wesentlichen Aufgaben des Pariser Missionsseminars – ein Band von ca. 600 Seiten, den er übrigens bereits als Seminarist schrieb – und weitere Schriften einen großen Einfluß auf die Missionen, nicht nur in Indien, sondern in der ganzen Welt hatte. Dieser jugendliche Bischof, der nach seiner Bischofsweihe 1845 krankheitshalber nicht mehr in die Mission zurückkehren konnte, hat die Idee von der Gründung der Kirchen (bis hinauf zu den einheimischen Bischöfen und Kardinälen) zu einer Zeit vertreten, als sie meist auf mangelndes Verständnis und vielfach auf scharfe Ablehnung stieß. Er war wirklich ein «Vorläufer», der diese scheinbar anspruchslose, aber auf einer soliden Quellen- (Bischof Luquet hinterließ rund 40 Quartbände an Manuskripten) und Zeitkenntnis beruhende Biographie wohl verdiente. Sowohl für die Geschichte des einheimischen Klerus (vgl. dazu vor allem die Arbeit von Celso Constantini in der Festschrift für Kardinal Fumasoni-Biondi, 1947) wie auch für die Kirchengründung in den Missionsländern bietet die Schrift wertvolle Hinweise und Auskünfte. Und bei der engen Verbindung Bischof Luquet's mit Frz. Libermann und Msgr. de Marion-Brésillac fällt auch auf die Geschichte der Gründungen dieser Männer und ihre leitenden Ideen neues Licht.
Beckmann

Atlas historique des missions Pères Blancs en Afrique Occidentale. Service de Cartographie du Séminaire des Pères Blancs, Hévérlé (Louvain) 1960.

Dieser Atlas, hergestellt und herausgegeben vom Scholastikat der Weißen Väter in Hévérlé-Louvain, will vor allem die historische Entwicklung der Missionsgebiete der Weißen Väter in Westafrika, Sahara und Nordafrika aufzeigen zur Ergänzung des bereits früher erschienenen Atlas über Zentralafrika (vergriffen). Zunächst wird ein schematischer Überblick über die Entwicklung der Missionsgebiete in Westafrika von 1868 (Errichtung der Apostolischen Präfektur Sahara-Soudan) bis 1960 (16 kirchliche Distrikte) gegeben. In den folgenden zwei Karten wird dann diese Entwicklung in 7 Etappen geographisch dargestellt. Dadurch erhält man ein anschauliches Bild über den Aufschwung der Missionen der Weißen Väter in den letzten Jahrzehnten in Westafrika. Der Historiker ist dankbar, daß bei jedem kirchlichen Sprengel auch das Errichtungsdatum vermerkt ist. Die Karten III und IV veranschaulichen in gleicher Weise die Entwicklung der Missionen in der Sahara (in 3 Etappen) und in Nordafrika (Algerien und Tunis). Dazu kommen zwei Ergänzungskarten, die eine über die Bevölkerungsdichte der Mohammedaner in Afrika und die andere über die heutige politische Aufteilung von Westafrika. – Der Atlas ist sehr sorgfältig gearbeitet und bietet für das Studium der Missionen der Weißen Väter eine wertvolle Hilfe.
Specker

Loup Robert: *Märtyrer in Tibet.* Leben und Sterben von P. Maurice Tornay, Chorherr vom Großen St. Bernhard. (Aus dem Französischen übersetzt von Franz Rütsche.) 202 Seiten und einige Bildtafeln. Paulusverlag, Freiburg 1959.

«Ich werde nach Yerkalo zurückkehren, koste es, was es wolle! Meine Gläubigen werden verfolgt! Meine Pflicht ist also klar!» Dieses Wort steht wie ein Motto über dem Leben und Sterben des Schweizer Missionars aus den Walliserbergen, P. Maurice Tornay. Yerkalo war die einzige katholische Gemeinde im verbotenen Tibet. Von den fünfzehn Missionaren dieser Station starben zehn den Martertod. Unter unsäglichen Schwierigkeiten hatten schließlich die Mönche vom Großen St. Bernhard im chinesisch-tibetanischen Grenzgebiet eine Mission gegründet. Der auf dem Latsa-Paß geplante und be-

gonnene Bau eines Hospizes scheiterte allerdings an der feindlichen Haltung der Lamas. Das Buch schildert nicht nur das mutige und gefahrvolle Wirken der Missionare, sondern gibt auch einen interessanten Einblick in die völkischen und geographischen Gegebenheiten dieses Gebietes. Dr. Ambr. Rust S. M. B.

Geerts, Lic. F.: *De Missionarissen.* SA aus «Flandria Nostra, ons land en ons volk, zijn standen en beroefen door de tijden heen», Bd. IV, 1959, 213—268.

Im Rahmen eines fünfbändigen, illustrierten Prachtwerkes über Flandern bietet Frans Geerts einen willkommenen Überblick über die Teilnahme flandrischer Söhne und Töchter am Missionswerk der Kirche. Schon im Mittelalter begegnet uns im Norden der Benediktiner Rimbert und im Fernen Osten der Franziskaner Wilh. von Rubruk. Aber von Jahrhundert zu Jahrhundert mehren sich die Missionskräfte aus dem kath. Flandern, um schließlich in der Gegenwart die stattliche Schar von rund 7000 zu erreichen. Der interessierte Leser, zumal der Historiker, wird dem Verfasser für diesen Überblick dankbar sein, zumal er seine Ausführungen auf gut gewählte Literatur zu stützen vermag. Für die spanisch-amerikanischen Missionen hätte das Werk von P. Lázaro de Aspurz OFM-Cap, La aportación extrangera a las Misiones Españoles del Patronato Regio, Madrid, 1946, und für die alten Paraguaymissionen die Arbeit von Pierre Delattre und Ed. Lamalle SJ, Jésuites Wallons, Flamans, Français Missionnaires au Paraguay 1668—1767 (Arch. Hist. S.J. 1947, 98—176) noch weitere Hinweise geboten. Auch die 21 Bände der Bibliotheca Missionum hätten eine gründliche Durchsicht wohl gelohnt. Beckmann

Beckmann, Johannes: *Weltkirche und Weltreligionen.* Die religiöse Lage der Menschheit. 197 S. mit 4 Karten (Herder-Bücherei, 81) Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien, 1960.

Dem Gebot der Spezialisierung kann sich heute keine Wissenschaft, auch die Missionswissenschaft nicht, entziehen — es genügt zur Illustration dieser Tatsache ein Blick in die jährlich in Rom erscheinende Aufzählung der durchschnittlich 1000—1200 neuen, ausgesprochen missiologischen Veröffentlichungen (ohne jene der ökumenischen und ekklesiologischen Literatur) in der «Bibliografia Missionaria». Diese Spezialisierung und monographische Ausrichtung ist eine natürliche Begleiterscheinung der wissenschaftlichen Entwicklung, verursacht aber auch eine immer größer werdende und bald unüberwindbare Schwierigkeit nicht nur für den Außenstehenden, sondern auch für Fachleute, einen Überblick über das Ganze zu gewinnen. Bücher, die ein mehr allgemeines Gepräge haben, werden daher von immer größerer Bedeutung. Diese Frage ist in der Missionswissenschaft bisher nur in bescheidenem Maße gelöst worden, besonders was *die heutige Lage* der Missionen betrifft. Die meisten Werke begnügen sich mit einer einfachen Statistik, die kaum etwas über die besonderen Probleme und Aspekte der Missionsfelder aussagt, und sehr oft auch irreführend sein kann, wie z. B. im mohammedanischen Kulturkreis, wo sie zu wenig, oder in Südamerika, wo sie mehr als den wahren Zustand vermuten läßt. Andere Werke verlieren sich in der Aufzählung von Einzeltatsachen, die selten ein Gesamtbild vermitteln. So wurde der Ruf nach einer Gesamtdarstellung der heutigen Missionslage immer lauter, die von jemandem geschrieben werden sollte, der einerseits ein guter Kenner der Geschichte ist, jener Vergangenheit, aus welcher die heutige Lage herausgewachsen ist, und ohne deren Kenntnis die Gegenwart gar nicht verstanden werden kann, anderseits aber auch mit der neuesten Missionsentwicklung stets Schritt hält. Daher können wir dem Verlag Herder nur dankbar sein, daß er mit dieser Aufgabe gerade Prof. Dr. Beckmann, den Chefredakteur unserer Zeitschrift und Konsultor für Missionsfragen in der Vorbereitungskommission des II. Vatikanischen Konzils beauftragt hat. — Das vorliegende Buch ist in der Serie der kleinen «Herder-Bücherei» (d. h. zum billigen Preis von Fr. 2.50) erschienen und daher in einen Rahmen von knapp 200 Seiten gespannt. Der Verfasser tut sein Bestes, um trotzdem kein nennenswertes Moment zu übersehen, und man kann nur staunen, wie er überall das Wesentliche erfaßt und alles wohlproportioniert einteilt. Diese Einteilung ist umso geschickter, da sie vielmehr den kulturellen als den geographischen Aspekt betont. Nach einer kurzen Darstellung der veränderten Weltlage bespricht er zuerst die religiöse Lage der Menschheit außerhalb

des Christentums (Selbstbesinnung und innere missionarische Stoßkraft des Hinduismus, Buddhismus, Islams, wie auch die religiösen Neubildungen im Bereich der Kultur- und Naturreligionen). Danach schildert er Werden und Stand der kath. Kirche in den nichtchristlichen Kulturgebieten und auch in Lateinamerika. Er schließt sodann mit einer Zusammenfassung der wichtigsten Probleme und Aufgaben der Zukunft (einheimischer Klerus und Laienapostolat, theologische Auseinandersetzung mit den großen Weltreligionen, wie auch ihre positive Bewertung). — Aus dieser Fülle des Materials und der Enghеit des zur Verfügung stehenden Raumes folgt natürlich, daß das Buch Beckmanns ein sozusagen «konzentriertes Werk» geworden ist, in dem jeder Satz und jedes Wort ihr eigenes Gewicht haben. Es ist daher keine leichte Lesung, sondern gleicht eher einem Universitäts-Lehrbuch. Wegen Platzmangel konnte besonders der geschichtliche Überblick nur in Stichworten angedeutet werden. Es ist aber kaum zu bezweifeln, daß dieses Buch in jeder Priesterbibliothek seinen Platz finden wird. Bei den überraschend schnellen politischen und kulturellen Veränderungen, die heute auf den Missionsfeldern vor sich gehen, wäre es sehr zu wünschen, wenn ein solches Werk in Abständen von einigen Jahren immer wieder neu bearbeitet erscheinen könnte. Das wäre gewiß eine schwere, aber auch dankbare und lohnende Arbeit. Dr. Josef Waigand, Budapest

S. I. C. E.: *Dix Années de Travail Catéchétique dans le Monde* au Service de la Formation Religieuse de l'Enfant. 501 pp. Editions Fleurus, Paris VI, 1960. — Oeuvre St-Augustin, Fribourg.

Das B.I.C.E. (Bureau Internat. Cath. de l'Enfance) ist eine der 33 Internat. Kath Organisationen, die die Gegenwart der Kirche in der Welt und in den Weltorganisationen gewährleisten wollen. Es hat nur repräsentativen und dienenden, nicht autoritativen Charakter gegenüber den angeschlossenen Vereinigungen. Eine seiner Aufgaben ist die Organisation von Kongressen und die Herausgabe von Studienarbeiten. Man darf mit Freude feststellen, daß es seine Titel als «internationale» und «katholische» Organisation ernst nimmt und darum auch die Mission miteinbezieht. Im vorliegenden Sammelwerk werden die katechetische Organisation, die katechetische Pädagogik, die katechetische Literatur und die katechetische Bewegung der letzten 10 Jahre beschrieben. Unter den 22 Ländern, die mit einer Monographie vertreten sind, finden sich auch 6 Missionsländer: Äquatorialafrika, Kamerun und Uganda, China, Indien und die Philippinen. Was P. Tourigny W.V. von Uganda sagt, gilt ziemlich auch für die andern Länder: «In den letzten 10 Jahren hat man viele Anstrengungen gemacht, um den Religionsunterricht den Verhältnissen des Landes anzupassen, aber die Arbeit ist noch lange nicht vollendet» (50).
P. Walbert Bühlmann

Bühlmann, Walbert: *Afrika, gestern, heute, morgen.* 174 pp. Herder, Freiburg, 1960.

Das bescheidene Taschenbuch enthält ein umfangreiches, gut belegtes und sauber geordnetes Tatsachenmaterial über Afrika, das heute im Mittelpunkt der Weltpolitik, aber auch der Weltkirche steht. Im ersten Teil gibt der in missionswissenschaftlichen Kreisen wohlbekannte Verfasser einen Überblick über die Geschichte des schwarzen Kontinentes und behandelt seine Urgeschichte, den Sklavenhandel, die Eroberung, Ausbeutung und Zivilisierung durch die Weißen. Dann zeigt er den dreifachen Versuch der Kirche, Afrika der Gnade Christi zu erschließen. Bereits in den ersten christlichen Jahrhunderten, durch die Missionierung Nordafrikas, Ägyptens und Äthiopiens entfaltete sich dort ein blühendes christliches Leben, das aber durch den Islam fast restlos zerstört worden war. Im Mittelalter versuchten besonders die Portugiesen und Spanier das Christentum an den Küsten Ost- und Westafrikas und dem Kongofluß entlang zu verankern, und in der Neuzeit bemühen sich alle christlichen Kräfte den schwarzen Kontinent der Lehre Christi zu erschließen und vor dem Kommunismus zu bewahren. Der zweite Teil, Afrika heute, beschreibt die gegenwärtige Lage des im großen Umbruch lebenden Volkes. Zuerst wird die soziale Lage aufgezeigt mit den schweren Folgen, welche die Industrialisierung und Verstädterung mit sich bringt, der Wohnungsnot, der Entwurzelung und Kriminalität. Es werden aber auch die Anstrengungen gewürdigt, die gemacht werden und noch geleistet werden können, um die Not zu heben. Im folgenden Kapitel über

die politische Lage werden die verschiedenen Kolonialsysteme beschrieben mit ihren Vor- und Nachteilen, den Gefahren und Belastungen, die sich durch den erwachenden Nationalismus der Afrikaner ergeben und wie dadurch das Geschick Europas beeinflußt oder sogar bestimmt wird. Ein weiteres Kapitel behandelt die ideologische Situation, die Macht des Heidentums, die christliche Mission und ihre Schwierigkeiten, den Islam, den Materialismus und den Kommunismus. Der dritte Teil, Afrika morgen, ist sehr kurz gehalten und ernst, denn die Zukunft Afrikas scheint schwarz. Aber das Buch schließt in einer optimistischen und christlichen Haltung, denn in Afrika wächst das Reich Gottes, und es steht unter dem besonderen Schutz dessen, der gesagt hat: «Habt Vertrauen, ich habe die Welt überwunden.» Daß alle Aussagen des Verfassers auf festen Daten, Statistiken und Zahlen gründen und mit Namen belegt sind, macht das Büchlein besonders wertvoll, und man darf es als vorzügliche Zusammenfassung der heutigen Lage Afrikas bezeichnen. Nebst dem weiten Publikum, das es interessieren kann, möchte man es besonders den Missionaren zum Studium empfehlen, weil gerade sie, durch die Last der Kleinarbeit erdrückt, in Gefahr sind, die Übersicht über die Lage zu verlieren und an der geistigen Entwicklung des eigenen Missionsgebietes vorbeizuleben.

Paul Bossard

Despont, J.: *Afrique, terre chrétienne?* 212 pp. Edit. St. Paul, 6, rue Cassette, Paris VI^{e}. 1960.

Un livre qui veut être une question posée. La question n'est teintée ni de scepticisme, ni de pessimisme. Au contraire: «L'Afrique n'est pas loin d'être une terre chrétienne, déclare l'auteur dans sa préface, mais à condition qu'une inquiétude sur son avenir s'empare enfin du cœur des chrétiens.» Après un rapide tour d'horizon historique (nécessairement incomplet à force d'être condensé), après une précieuse présentation de la géographie ecclésiastique de l'Afrique et de la place des différentes Congrégations missionnaires, l'auteur aborde le fait de l'évolution du continent noir en contact avec l'Occident et son Christianisme. Sans doute, l'analyse est rapide, les problèmes évoqués sans être toujours expliqués, mais les statistiques nombreuses et intelligemment commentées dessinent nettement la courbe réjouissante et pleine de promesses des réalisations de l'Eglise. Pleines de promesses! A condition que tous les catholiques prennent conscience de la gravité de l'heure où se joue le destin de l'Afrique. Le livre de l'abbé Despont a le mérite, une fois de plus, de nous mettre devant nos responsabilités; on pourra dire qu'il est déjà dépassé par les événements et qu'il n'est qu'un bilan d'une étape, il a pourtant la valeur et l'actualité d'un témoin qui nous révèle les gigantesques forces en présence et nous précise la manière et l'endroit de donner le meilleur de notre effort.

Blaise Favre OFMCap.

Sundkler, Bengt: *The Christian Ministry in Africa.* 346 pp. (illustrated), Swedish Institute of Missionary Research, Uppsala, 1960.

"The International Missionary Council have asked me to write a general volume on the Christian ministry in Africa in which the problems of ministerial training might be discussed in the wider context of present social, political and ecclesiastical developments in Africa" (p. 9). They have asked the right man for the job. From his early experiences as a Swedish Lutheran missionary in Zululand and Tanganyika as well as from numerous contacts with African ministers, the author now presents his diligent study on African vocations, the personality and the task of these pastors, and especially on the nature of their theological training and of a genuine African theology. His book is eminently readable on account of its contact with everyday church life, but also because of its width of vision and perspective. It is bound to be of great help to all workers in the field of the African ministry. While it is not blind to inherent dangers (sects etc., p. 257, 308) and tensions (p. 304) between the different Protestant churches, he makes a convincing plea for a ministry of churches independent and indigenous, but also ecumenical and catholic (p. 115, 190, 306); "here we are – I believe – on the threshold of great things for the future of the Church in Africa" (p. 305). – His perspective on the "Roman Catholic Church and its African priests" is well written, and his other comparisons throughout the book deserve our close attention. The historian might take issue with his statement that "the emphasis on indigenous clergy is a new

idea in the history of the Roman Catholic missions" (p. 77). To mention only modern history, this very idea was alive already in 16th century Japan and India and even in Africa (f. i. Bishop Henriques and his fellow priests in the Congo Kingdom). But it is true to say that the conditions of the times were not conducive to any large-scale development of indigenous clergy.

P. Bruggisser SMB

Binet Jacques: *Le Mariage en Afrique noire.* 178 pp. (Collection Foi vivante, série Vie des Missions.) Les Editions du Cerf, Paris 1959.

Jacques Binet, Administrateur en chef de la France d'Outre-Mer, bietet in seinem Buche wohl eine der umfassendsten Arbeiten auf dem Gebiete der afrikanischen Ehe- und Familienforschung. Er berücksichtigt dabei vor allem die französisch sprechende Westküste Afrikas. Seine geographische Karte nennt weit über hundert Ortsnamen, welche in die umfassenden Umfragen einbezogen worden sind. Die für afrikanische Verhältnisse äußerst exakte Arbeit darf den Anspruch auf Objektivität erheben. Der Autor versucht nicht, die Analyse der verschiedenen Resultate, sondern in vier Kapiteln möglichst viele – teils übersichtlich in Statistiken zusammengetragene – positive Ergebnisse zu bieten. Während das erste Kapitel ‚Le mariage en Afrique noire' die grundverschiedene Struktur zwischen afrikanisch-heidnischem und europäisch-christlichem Ehebegriff klärt, führen die folgenden beiden Kapitel ‚Polygamie' und ‚La dot' an die beiden schwierigsten afrikanischen Ehe- und Bekehrungsprobleme heran. Ein viertes Kapitel spricht von der ‚Fragilité du mariage'. – Da die Studie von Binet mitten hineingreift in das Missionsproblem Afrikas, wird sie vor allem den Missionaren, dann auch den Soziologen und Ethnologen der afrikanischen Westküste wertvollstes Material bieten. Aber auch die Missionare und Forscher anderer Gebiete finden hier gesicherte Vergleichsdaten und Anregungen für sehr erwünschte ähnliche Arbeiten in ihren Ländern.

Paul Meier SMB

Burke, Fr. L., McCreanor, Fr. J. (with a foreword by Msgr. John O'Grady): *Training Missionaries for Community Development.* A Report on Experiences in Ghana. XVI + 86 p. Jill de Grazia, Princeton, New Jersey 1960.

Ghana hat unter der Regierung Nkrumah das best organisierte «community development program» von allen sogenannten Entwicklungsländern Afrikas. Durch persönliche Bestrebungen von Msgr. O'Grady von der amerikanischen Caritas und durch finanzielle Mittel von dieser Seite her hat sich auch die katholische Mission mehr und mehr in diese Gemeinschaftsarbeit eingeschaltet. Man ließ ferner von Tanganjika und Nigeria drei Priester und einen Laien kommen, um hier einige Zeit mitzumachen und die entsprechenden Impulse ins Heimatland zu tragen. Das Büchlein gibt konkreten Einblick in das Vorgehen zur Hebung des Lebensstandardes auf breiter Basis. In einem handschriftlichen Brief wird Msgr. O'Grady von Papst Johannes XXIII. belobigt für seine Bestrebungen, «das evangelische Gebot der Bruderliebe in die Praxis umzusetzen».

P. Walbert Bühlmann

Annuaire Catholique du Congo, du Ruanda et de l'Urundi 1960—1961. 359/56* pp. Centre national de Documentation Missionaire de Belgique. Rue du Moulin, 29, Bruxelles 1960.

Dieses Jahrbuch bildet die Fortsetzung des früheren «Annuaire des Missions de Belgique» (vgl. NZM 15 [1959], 319) und dessen getrennt veröffentlichten 2. Teils «Missions en dehors du Congo, du Ruanda et de l'Urundi» (letzte Ausgabe: 9e Année 129* pp. 1960), die als Sonderdrucke des «Annuaire Catholique de Belgique» erschienen waren. Diese beiden Teile sind nun in einem Band vereint und der neue Titel trägt den neuen Verhältnissen, Errichtung der kirchlichen Hierarchie und Unabhängigkeit des Kongo, Rechnung. Dementsprechend wurde auch der Aufbau geändert und das Kapitel über den Anteil Belgiens am Missionswerk in den Appendix verwiesen (17*–56*). Dazu kommen einige Ergänzungen, wie etwa die Liste der Orden, Kongregationen und Insti-

tute, die in den drei Territorien Niederlassungen haben. Die Statistiken sind auf den neuesten Stand gebracht und datieren vom 30. Juni 1959. Es seien daraus folgende Zahlen festgehalten: Katholiken und Katechumenen: 7 822 695; kirchliche Distrikte: 44; ausländische Priester: 2707; Diözesanpriester (einh.): 586; ausländische Schwestern: 3205; einh. Schwestern: 1184; 7 Regionalseminare mit 598 Seminaristen und 30 kleine Seminare mit 3761 Schülern; Volksschulen: 20 417 mit 1 458 623 Schülern und 720 andere Schulen mit 56 112 Schülern. – Es ist geplant, dieses Jahrbuch ab 1962 regelmäßig jährlich herauszugeben. Dem vorliegenden Band kommt auf jeden Fall besondere Bedeutung zu, da er die kirchliche Situation vor der Unabhängigkeit des Kongo festhält. Specker

Aujoulat L.-P.: *Afrika kommt.* Werden und Zukunft eines Kontinents. (Deutsch von Kosmas Peter Ziegler und Kurt Hiller.) 434 S. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1960.

Bei vorliegendem Werk handelt es sich weder um eine streng wissenschaftliche Arbeit, noch um eine Reportage oder um eine soziologische Untersuchung, sondern einfach um ein Zeugnis, das Betrachtungen wiedergibt, die seit zwanzig Jahren im afrikanischen Busch angestellt wurden, und die stetig um ein und denselben Gegenstand, nämlich um Werden und Zukunft der schwarzen Welt, kreisen. Aber verdient dieses Zeugnis, bis nach Europa vernommen zu werden? Gewiß, denn der Verfasser ist daran, seit einem Vierteljahrhundert das Herz Afrikas abzuhorchen. Nachdem er fast seine gesamte Jugend in Nordafrika verbracht hatte, war es ihm vergönnt, von Dakar bis Daressalam, von Port Dauphin bis Nairobi und Angola oftmals den Kontinent zu durchqueren. Schließlich genoß er das Privileg, zehn Jahre lang als Arzt das Leben der Bauern in Kamerun zu teilen und mit ihnen in eine Schicksalsgemeinschaft hineinzuwachsen. All diese Tatsachen befähigen den Autor aufs vortrefflichste, Eindrücke und Urteile, deren wechselvolle Bedingtheit er kennt, weiterzugeben. Ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis zeigt schon den Kenner der einschlägigen Probleme: «Der schwarze Mensch und sein Schicksal»; «Das Eindringen der westlichen Technik in den afrikanischen Kontinent»; «Der afrikanische Bauernstand vor einer wirtschaftlichen Revolution»; «Die Lage der Arbeiter und die soziale Entwicklung in Afrika»; «Das schwarze Afrika und die Stunde von Bandung»; «Für und gegen die Entwicklung der Schwarzen»; «Vom Sturm des Geistes zu den mündig gewordenen Christengemeinden» – um nur einige Titel wahllos herauszugreifen. Eine Fülle von Fragen, mit denen Afrika ringt, sucht der Verfasser aus innern Gründen zu verstehen und uns Europäern, die den schwarzen Erdteil nur vom Hörensagen kennen, verständlich zu machen. Aujoulats Aussagen sind kritisch, sogar sehr kritisch im Urteil, auch da, wo er von den Erfolgen und Chancen des Christentums spricht. – Der Autor hat sein Werk, das 1954 in französischer Sprache erschien (vgl. die Besprechung NZM 1960, 157 f.), für die deutsche Ausgabe eigens auf den Stand der Entwicklung gebracht – allerdings vor den Ereignissen im Kongo. Den beiden Übersetzern gebührt ein besonderes Lob für die geschliffene Sprache. Albert Brändle SMB

Giovanditto, Amilcare: *Popoli e razze d'Africa.* 167 pp. Editrice Missionaria Italiana, Parma 1959.

Eine Annäherung und Zusammenarbeit zwischen Weißen und Schwarzen ist heute dringend notwendig geworden. Die beste Zusammenarbeit entsteht aus der Freundschaft, die ihrerseits aber nur aus gegenseitigem Verstehen und Ehrfurcht hervorgehen kann. Darum macht sich der Verfasser zur Aufgabe, in einer Art kleiner Enzyklopädie der afrikanischen Kultur eine Übersicht über die Menschen des weiten und geheimnisvollen afrikanischen Kontinentes und über ihre Lebensweise zu geben und sie einigermaßen verständlich zu machen. Ein erster Teil behandelt in großen Zügen die Rassengeographie und Rassengeschichte Afrikas, während sich der zweite Teil, mehr thematisch geordnet, mit den verschiedenen Kulturbereichen befaßt. Mit Recht wird dabei zuerst auf die grundlegende Bedeutung des magischen Denkens bei weitaus den meisten Völkern Afrikas hingewiesen. Es folgen dann weitere Kapitel über die religiösen Vorstellungen und Handlungen, über die Mythen und Heldensagen (eroi culturali), über die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse und schließlich über die afrikanische Kunst. – Der gestraffte und fast lexikographische Charakter des Buches macht es – trotz der

ilweise damit verbundenen Einbuße an Lebendigkeit – gerade wertvoll als einführende bersicht über die reiche Vielfalt afrikanischen Lebens. Ludwig Rütti

he Missionary's Role in Socio-Economic Betterment. Edited by J. J. onsidine, M. M., Newman Press 1960. XI + 330 p.

In den Ostertagen 1958 fand die Fordham-Rural Life Socio-Economic Conference att, an der 12 Laien-Fachleute, 13 Priester-Fachleute aus der Heimat und 16 ausgeählte Missionare teilnahmen. Die verschiedenen Referate und Diskussionsbeiträge wurn von P. Considine derart ineinander verarbeitet und mit Einleitungen und Übergen versehen, daß der Bericht wie ein eigenes, einheitliches Werk dasteht. In 13 Kaeln wird aus Theorie und Praxis das Wichtigste gesagt, was der Missionar über die erschiedenen sozial-wirtschaftlichen Fragen in den Missionsländern wissen sollte, um diesem Wissen heraus den ihm eigenen Beitrag zur Besserung des Lebensstandardes ner Völker zu leisten. Der Einwand, der Missionar dürfe nicht die Wortverkündigung unsten der sozialen Bestrebungen zurückstellen, wird durch die theologischen Überungen entkräftet, daß es keinen Dualismus gebe zwischen Natur und Gnade, daß die ristliche Liebe die Verpflichtung nach sich ziehe, allen Menschen ein menschenwürdiges en zu verschaffen. Prof. Zeegers sagte in diesem Zusammenhang: «Nach meiner einung ist die Enzyklika Mystici Corporis die sozialste Enzyklika der Päpste» (5). rigens wird nicht verlangt, daß der Durchschnitts-Missionar landwirtschaftliche Schun errichte usw., aber er müsse die nötige Offenheit für die Probleme haben, er müsse n Fachleuten den Zugang zum Volk vermitteln, müsse durch positive Einstellung den im Volk oft vorhandenen Widerstand gegen irgendwelche Reformen brechen usw. etztlich müssen an Ort und Stelle, also konkret gesagt, im Gebiet der Missionsstationen, e Probleme angepackt und gelöst werden, sonst nützen alle Internationalen Konferenen nichts. – Am Schluß wird zu allen Kapiteln eine eingehende Bibliographie angegeben 60–290), wobei allerdings nur die englische Literatur berücksichtigt wird. Ferner finen wir Adressen und Angaben über Organisationen, die für diese Bestrebungen tätig nd (291–301). Ein sehr ausführliches Register (303–330) rundet das Buch ab, das für ndere Konferenz-Berichterstattungen vorbildlich sein könnte. P. Walbert Bühlmann

Mongour, Paul S. D. B.: *Face aux redoutables Chavantès.* Tragique istoire de la conquête d'une des tribus les plus féroces du bassin de l'Amaone. 139 pp. Editions Xavier Mappus. Paris - Le Puy, 1957.

Dieser Bericht ist ein anschauliches Zeugnis für die ungeheuren Schwierigkeiten der ndianermission in Südamerika. Die Chavantes bewohnen das Gebiet des Rio das Mortes m Staate Mato Grosso in Brasilien. Seit 1931 suchten die beiden Salesianer-Missionare ietro Sacilotti und der Schweizer Johannes Fuchs Kontakt mit diesem überaus wilden tamm. Die Indianer gingen ihnen wie allen andern Weißen und sogar Indianern offenichtlich aus dem Weg, und die erste Begegnung am 1. November 1934 brachte den beien Vorkämpfern den Tod des Martyriums. Erst von 1951 an konnten allmählich Beiehungen angebahnt und die Missionsarbeit begonnen werden. Mit der Zeit wurden auch ie Eigenheiten im Denken und Leben dieses Stammes näher bekannt. Eine ethnologisch nteressante Einzelheit aus dem Bereich der Magie findet sich im «Giorubbo»: durch den nagischen Gebrauch eines bestimmten Baumzweiges können Pflanzen, Tiere und Menchen geschädigt und gar getötet werden (p. 127–136). Ludwig Rütti

Coccola-King: *Ayorama.* Ein Leben mit Eskimos. Illustrationen von ames Houston. 319 S. Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1959.

In diesem Buch lernen wir ein Volk kennen und bewundern, das ganz anders lebt und enkt als wir: das «Volk Jenseits», die Eskimo der Zentralarktis. Dieses Volk steht schon enerationenlang im Kampf um das nackte Leben; es kämpft gegen Sturm und Kälte, egen Hunger und Einsamkeit. Von diesem Kampf ist auch ihre Haltung dem Leben egenüber geprägt. Sie ist zusammengefaßt im Wort «Ayorama». Das heißt: «Ich bin ilflos – es ist nichts zu ändern.» Das ist die einzige Art, wie sie sich gegen die Über-

macht der unmenschlichen Natur wehren können. – Wenn tage-, ja wochenlange Stürme die Eskimos in den Iglus gefangen halten, können sie nicht mehr jagen; alle Tiere haben sich verkrochen. Erst wenn die Sonne Siegerin wird über die lange Polarnacht, weicht der Alpdruck eines ständig drohenden Hungertodes der jubelnden Begrüßung der lebensspendenden Sonne. Dann aber zwingen die kurzen Sommerwochen zu harter Arbeit, da es die vom Süden herannahenden Karibuherden zu jagen und genügend Wintervorräte zu sammeln gilt. – 12 Jahre hat der Verfasser als Missionar dieses Leben mitgelebt und mitgelitten. Am Schicksal eines Mädchens und dessen Familie schildert er uns nun Freud und Leid dieses Eskimo-Daseins. Im ganzen Buch schimmert sein Wohlwollen und seine Liebe zu diesem tapferen Volk durch. Dieses Werk ist aber nicht nur ein wertvolles Dokument für den Ethnologen, sondern auch ein ehrendes Denkmal für die Oblatenmissionare des hohen Nordens, wenn auch von ihrem Wirken nur bescheiden und taktvoll gesprochen wird. – Vom missionarischen Standpunkt aus wäre es allerdings sehr wünschenswert, wenn uns der Verfasser noch ein eigenes Werk über seine Arbeit als Glaubensverkünder und Seelsorger schenken würde. Vermutlich könnten alle interessierten Kreise daraus, wie schon aus dem vorliegenden Buch, viel lernen. Benz Titus

Vanzin, V. C., S.X.: *Tropico del Cancro.* 154 pp. Edizioni Missionarie, Parma, 1960.

Das Buch handelt von Mexiko, vom Land, von seinen Bewohnern, von der Geschichte, von der Mission und der katholischen Kirche. In einer Anzahl kurzer essayartiger Berichte läßt der Verfasser bei Gelegenheit von einzelnen Ereignissen oder persönlichen, oft ganz alltäglichen Begegnungen die eigentümlichen Seiten Mexikos aufscheinen. Unter anderem kommt er öfters auf die weltgeschichtliche Bedeutung der Verbindung von spanischer und indianischer Rasse in Mexiko zu sprechen. In einer recht eindrücklichen Art führt dieses Buch zu einem tieferen Verständnis mexikanischen Charakters und Lebens. Ludwig Rütti

Hermanns, Matthias: *Die Familie der Amdo-Tibeter.* Mit 48 Abbildungen und 2 Karten. 404 S. Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1959.

Das geheimnisvolle Tibet hat durch die Flucht des Dalai Lama vor den roten Erobern neuerdings das Weltinteresse geweckt. Es war bis jetzt nur wenigen Europäern vergönnt, längere Zeit in diesen schwer zugänglichen Gebieten zu wohnen und ethnographische Studien zu machen. P. M. Hermanns SVD, der bereits mehrere volkskundliche Abhandlungen über Tibet veröffentlicht hat, fand bei seinem langjährigen Aufenthalt im Lande selbst und auf zahlreichen Forschungsreisen Gelegenheit, das Leben und Denken der Tibeter eingehend zu erforschen. Das reichhaltige Werk, das neben einer Auswahl von Sagen und Volksliedern auch ein Register und viele Bildtafeln enthält, gibt Aufschluß über alle Fragen von volkskundlichem Interesse: Ahnenverehrung, Sippengemeinschaft, Geschlechterbeziehung, Brautwerbung, Hochzeitsbräuche, Kindererziehung, Familienordnung, Religion und Magie, Totenkult usw. Der Verfasser zeigt auch, daß der Tibeter ein aufgeschlossenes und sympathisches Wesen ist und eine recht hohe Ethik hat. Trotz Gastprostitution und relativ häufiger Polygamie und Polyandrie (letztere bedingt durch Armut und ein eigentümliches Erstgeborenenprivileg), werden Ehebruch und sexuelle Freiheiten in allen Ehegemeinschaften scharf verurteilt und bestraft; die monogame Einzelehe ist die gebräuchlichste Eheform; Abtreibung wird als ein Unrecht abgelehnt; das Schamgefühl ist stark ausgeprägt. Ein ungewöhnlicher Brauch ist die «Himmelsbrautehe», die für das moralische Empfinden der Tibeter spricht, indem sie auch dem Mädchen, das keinen Mann finden kann, die rechtlich gesicherte Stellung der verheirateten Frau gibt. So bestätigt sich im Charakter, in der Familiengemeinschaft, in der Beurteilung der Frau, im religiös-magischen Gedankengut der Tibeter der Satz: «Die Seele der Kultur ist ... die Kultur der Seele und des Denkens» (S. 188). A. Rust

Tamontaka Reduction: A Community Approach to Mission Work

By Francis C. *Madigan* S. J. and Nicholas P. *Cushner* S. J.,
Cagayan (Philippines)

The earlier traditional picture of the missionary preaching with cross uplifted over a group of bewildered infidels has been supplemented and in great part replaced by the rather common-place sight of the missionary directing or actively teaching in a mission school. The emphasis has changed. The attempt to win converts has shifted from what one might call a "direct", individual approach to a point where an "indirect", community approach is at least equally important. In the early New World missions the direct-individual approach was the general method used. Nevertheless, local circumstances sometimes called for an indirect community approach, such as was the Jesuit Reductions of Paraguay.

This paper will describe the case history of Tamontaka [1] in the southern Philippines where during the latter part of the nineteenth century the community approach, by means of a reduction, was stressed by the Jesuits in missionary work with the Magindanao Muslims [2]. An attempt will be made to assess the relative success or failure of this approach in comparison with the fruitfulness to have been expected from a direct approach.

The Origin of Tamontaka

When the Spanish Jesuits returned to the Philippines in 1859 the Church had been in the Islands almost three hundred years. Yet little progress had been made in converting the powerful Mohammedan tribes of southern Mindanao and Sulu to Christianity.

The reasons for this were principally three: the sensual nature of the Moro, their identification of the Spanish clergy with the colonial government which the Mohammedans thoroughly disliked, and the opposition of the *Datus* or local chiefs, who realized that their hold on their subjects would weaken considerably with the advent of the new religion [3].

---

[1] Tamontaka is a village situated about two and one-half miles south of the city of Cotabato, present capital of Cotabato Province in south central Mindanao. The writers collected data here under the auspices of the Xavier University Social Science Research Institute. A preliminary report of their findings is found in Francis C. Madigan and Nicholas P. Cushner, Tamontaka: A Sociological Experiment, *American Catholic Sociological Review*, XIX, 4 (December 1958), 322–36.

[2] The Magindanao had been for more than three centuries the most powerful nation in Mindanao, having conquered the tribes living near them on the Pulangi or Río Grande River. At the height of their power they ruled from beyond Sarangani Island off southeastern Minanao to Dapitan on the northwestern coast.

[3] Pablo Pastells, S. J., *Misión de la Compañia de Jesús de Filipinas en el Siglo XIX* (Barcelona: 1916), I, 451.

The Jesuits might have devoted themselves mainly to the conversion of the Tirurai peoples who inhabited the mountainous areas not far from the Muslim settlements of the lowlands [4].
These nomadic tribes showed willingness to listen to the gospel, and a considerable number of them received baptism. However, partly because of their nomadic life the Tirurai did not make strong Catholics, frequently relapsing into paganism or marrying wives according to pagan rites [5].
The Magindanaos on the other hand seemed such a strong and energetic race that there was reason to hope that converts among them would be constant in professing their faith [6]. In addition, there was little hope that Tirurai converts would attract the Magindanaos to the Faith by their example, for the latter largely regarded the Tirurai with contempt and as fit for little more than slavery [7].

In 1861 Father José Cuevas, the Jesuit Superior of the Philippine Mission, conceived the idea of a Catholic village community composed of Moro converts located in the heart of Moroland. This community as he conceived it would be composed of exemplary Catholic men and women who would win the Mohammedans to the Faith by the sheer force of their example. Because they were Moros and because their village would be situated in or near the center of the Moro territory, they would be on familiar terms with Moros of their neighborhood.

The existence of slavery among the Moros made the idea feasible. Slave children might be purchased at almost any desired age in the slave markets of Muslim Mindanao and Sulu, who might be raised as Catholics so as to form the nucleus of a strong Christian community. Since most *Datus* were large slave-holders, they might be expected to tolerate such an establishment which would afford them the opportunity to sell their slaves.

Since the Jesuits lacked resources to carry it out, the project remained dormant for eleven years. But in July of 1872 Luís Fernandez Golfín, commander of the Spanish forces in Mindanao, interested himself in the idea and popularized it in Manila, notably with the Captain General of the Philippines, Rafael Izquierdo, and with the Archbishop of Manila. Wealthy benefactors soon donated sufficient funds to start the project and a board of directors was set up in Manila with the Archbishop as chairman and the superiors of religious orders as board members. The Jesuit Fathers readily accepted administration of the project and accordingly the Archbishop sent ₱ 4,500.00 to the Cotabato Jesuits, requesting that the work of ransoming slaves begin at once.

The Jesuit Fathers located the new institution at Tamontaka, where some ten years before they had set up a mission for the Tirurai. Tamon-

---

[4] *Ibid.*

[5] The Tirurai peoples are probably descendants of tribes living along the Pulangi at the time when Islam was first introduced into Mindanao in the last quarter of the fifteenth century, and who neither definitely accepted nor definitely rejected Mohammedanism. The converted Muslim tribes appropriated all of the lowland territory, leaving only the hills for the Tirurai.

[6] Pastells, *op. cit.*, 454–55.

[7] *Ibid.*, 449–50.

ka is some three miles south of the town of Cotabato, headquarters at at time of a Spanish military garrison and center of Spanish authority er south central Mindanao. While some of Tamontaka's present inhab-nts are descendants of former ransomed slaves, most are migrants or scendants of migrants from the northern islands.

e Establisment of the Community

Father Ramon Bea, accompanied by Father Juan Vidal and two Lay thers left Manila in January of 1872 for Tamontaka where together h Father Guerrico, the Superior of the Tamontaka mission (which d been working mainly with the Tirurai), he organized the new blishment. Situated close to the original mission house on the left nk of the Panhalatan inlet of the Tamontaka River, it consisted of houses: one for the boys and another for the girls. In 1879 Father into Juanmartí, who in 1873 had become Superior of the Residence the Río Grande (Tamontaka) and Missionary Priest of Cotabato, cided to move the site further westward on the north bank of the er which at this point runs from southeast to northwest. Here there as a high ridge of land about 200 meters in width which ran more than 0 yards inland from an inlet called Lauan. The old site was occasion-ly flooded by tides from the Panhalamatan inlet.

The first boys ransomed were bought in the slave market on September 1872, the feast of St. Peter Claver, Apostle of the Slaves. Brought to e new institution, they helped in the building of the new houses and the clearing of the land.

By the middle of 1875, 60 boys and 30 girls had already been ransomed nd were being supported at the institution. By September of this year e figure reached 100 [8].

Unfortunately, soon after the establishment of the Tamontaka institution difference of opinion arose between the Manila Board and the Fathers Tamontaka regarding the disposal of funds collected previously. The oard felt that the money should be used solely for ransoming slaves, hile the Fathers thought that the original idea had been not merely ne of ransoming slaves but also of training them to be staunch Catholics order to establish in Moroland a Catholic community. The Governor eneral settled the dispute in an unsatisfactory manner. He decided that ne ransomed slaves should be entrusted to the Jesuit Fathers for training; owever he gave little material support for this purpose, telling the athers that they should raise the necessary money for themselves [9].

Since the original ₱ 4,500.00 was not enough to support the ransomed oys and girls, the Fathers decided to start a farm at Tamontaka to help lve the problem of sustenance. Father Guerrico also proposed to the Ianila Board that a subscription be taken up to cover the expenses of aising the children as well as the price of their ransom. However, this roposal of December, 1874, was not acted upon.

Ibid., 133–35.
Ibid.

The Tamontaka Fathers had an income of only ₱ 100.00 a month from the original fund. It was only by dint of private fund raising campaigns in Manila and Spain that they managed to keep alive the two *Colegios de Educación de Niños y Niñas,* as well as maintain a hospital for the Moros and Tirurai people of the region [10].

Forming the Christian

Tamontaka has been compared to the Jesuit Paraguay Reductions. Indeed, the Tamontaka Jesuits themselves often called their enterprise a reduction. Of course there were points of similarity between the Paraguay Reductions and Tamontaka; nevertheless they differed in important ways. It will be useful to note some of these similarities and differences.

The Paraguay Reductions were inhabited by communities of Indians whom the Jesuit Fathers had persuaded to assemble and settle down together in forests far from the white man's civilization. Here under the direction of the Fathers the Indians had built up self-sufficient villages with houses, stores, schools, and churches. European methods of farming and livestock care were introduced with the resulting emergence of a prosperous and contented rural society. Daily explanations of Christian doctrine, colorful celebrations of the Church liturgy, and music were the particular means by which the Fathers at first attracted these Indians into the Christian fold, and later deepened their Faith.

Tamontaka too, was a Christian community located in the heart of a non-Christian area. In it education, the liturgy, other social prayers, moral exhortations, the teaching of Christian doctrine, and music were the principal means used to inculcate and deepen Christianity in the hearts of the *libertos.* Further, in both Tamontaka and the Paraguay Reduction the Fathers possessed great social power, formal as well as informal, because of the manner in which these communities had originated.

Yet there are several important differences. Tamontaka was made remote, not from the white man (since the institution needed the protection of the Spanish army), but from the Moros. Secondly, this remoteness was cultural, not spatial. The children were shielded from the Moro religious and moral culture during their period of formation, but as adults the Christian culture of their community life at Tamontaka was expected to penetrate the Moro culture of the surrounding areas without being itself weakened by the contact.

Further, the Paraguayan missionaries do not seem to have conceived of the Reductions as institutions *primarily* directed toward the evangelization of other Indians than those of the Reduction. Tamontaka on the other hand was visualized primarily as a means to the evangelization of the Moros of the Tamontaka-Cotabato area.

Finally, an important sociological difference is found in the diverse nature of the individual's entrance into the two communities. The Paraguayan aborigines came into the reductions as members of pre-existing

10 *Ibid.*

ial groups. When these groups entered the Reduction, they continued practise and transmit their own previously existing culture. But the oro child came to Tamontaka as an isolated individual without group king to support performance of the culture patterns which he had viously known. He had but a child's formation in the Moro culture ile possessing a child's plasticity to adapt to new social patterns. This ic difference greatly affected the resulting community cultures. The tures of the Paraguayan Reductions were basically Indian, but modified Catholic beliefs and practices. The culture of the Tamontaka children ms to have been basically Spanish Catholic, modified by Magindanao toms and practices [11].

This picture however needs qualification. Not all the boys and girls somed and brought to Tamontaka were very young. For we find t 26 marriages from among the *libertos* were celebrated only seven s after the founding of the institution [12]. Probably during the earlier rs of the institution a number of older children were brought to montaka to be a steading influence on the younger children and to p in the heavy physical labors of constructing the buildings.

In addition, not all the people who lived in the village (as distinct m the home for children), were adult "graduates" of the Tamontaka ablishment. The Fathers also brought Tirurai couples to Tamontaka training in the Faith, domiciling the man with the boys and the man with the girls. After three months or more of religious training, marriages of these couples were celebrated. The Fathers then tried persuade these Tirurai converts to settle down at Tamontaka [13]. Most uples however returned to the mountains after a few years, although handful remained. These people undoubtedly also made some contribun to the culture of the village.

Not all ransomed persons were brought to Tamontaka. The Fathers metimes met pitiable cases of adult slavery, and ransomed these persons. n one occasion, for example, they found a Moro whose family had en enslaved by a powerful chief. Unable to raise the ransom, the sband was on the verge of suicide or other desperate action. The Fathers id the ransom, and wife and children were restored to the husband [14]. ch persons were generally not brought to Tamontaka.

Training for adult Catholic life began as soon as the child arrived in montaka. He was initiated to the common daily prayers and began attend daily devotions. These were principally directed to the Sacred art, the Blessed Virgin, the angels, and to several saints thought propriate as patrons and models for the children. The rosary was cited daily, the children were encouraged to make the Stations of the ross frequently, and they became members of the Sodality. They tended mass each morning and in the evenings recited common prayers.

See Madigan and Cushner, *op. cit.*
Pastells, *op. cit.*, 135–36.
Ibid., 448.
Ibid., 447.

The *Angelus* was observed three times a day, and the short *De Profundis* at bedtime.

The weekday order of time helps one to visualize the training. The children rose at 5:30 for morning prayers. They attended mass during which they sang hymns to an organ accompaniment. After breakfast they labored on the farm or about the house. At eleven o'clock they studied reading and writing.

After dinner recreation lasted until 1:30. After half an hour of rest the children returned to their desks for another hour of study. At 3:00 o'clock they returned to the farm and worked until dusk. A free period at 6:30 was followed by the rosary and several hymns. Classes in religion, Spanish, and Magindanao came next. Supper, a short recreation, night prayers, and bed finally closed the day.

The children were encouraged to speak Magindanao outside the house itself (where Spanish was to be used). This language would be important for their later contacts with the Moros. The language the children spoke was in fact less Magindanao than Chabakano, a mixture of Spanish and Magindanao words, expressions, and grammar.

Education was principally directed toward forming strong Catholics. The average child was given from four to five years of schooling, and exceptionally bright boys were sent to Manila for further studies. Three such bright students were recalled by informants: Ignacio Tuoste, Ignacio Loyola and Carlos Muñiz; on their return to Tamontaka the first two were employed as teachers and all three became important men in the community.

Most boys learned farming as a training for life, but lads with special skills worked with the Brothers as apprentices in carpentry, tailoring, brickmaking, pottery, blacksmithing, and other trades. Girls were taught the arts of home-making, and the more adept received special instruction in needlework, embroidery, basketmaking, and similar arts [15].

The Fathers noticed that Filipinos seemed particularly attracted by music, colorful events, and oratorical or dramatic presentations. Such elements, the Jesuits felt, should be integrated as fully as possible into the training program, for the enrichment of the children's Faith and to provide it with suitable emotional background. A brass band was organized and musical talent was cultivated during the school years of the children. More talented youngsters were encouraged to keep up vocal or instrumental skills after finishing their classroom education. Private lessons plus participation in the band and in entertainment programs on fiestas and other holidays were the means provided.

For the same reasons important Church feast days were celebrated with all possible color and solemnity. Among these were Holy Week, Easter, Corpus Christi, and the Feast of the Sacred Heart. The Feast of St. Peter Claver, patron of the Tamontaka home, was particularly noteworthy for its musical and dramatic productions staged by the children for the Fathers and the village. However, the most colorful day of the year and the

[15] *Ibid.*, 133.

ie associated in later life with the most vivid memories was the feast f the Immaculate Conception, patroness of Tamontaka village. On this ay the military band of the Spanish forces marched down from Cotabato r the occasion, playing gaily as they entered town in bright uniforms. heir arrival was eagerly awaited by the villagers who greeted them ith cheers and applause. With the band marched the Governor, the layor of Cotabato, and the army and navy officers, all resplendent in ess uniforms or fashionable civilian attire. Their ladies generally companied them.

A solemn mass followed the arrival of these dignitaries. The band and e organ provided music and the children sang the parts of the mass. he Tirurai and Moro visitors were delighted at the spectacle and many ch spectators used to crowd into town to watch the ceremonies, so much that all could not be accommodated in the large church. Many had be content to watch the ceremonies through the doors and windows.

Games and sports were held during the day in which all guests and wnfolk were invited to participate. Next to mass the event of the ay was the fiesta dinner, the most elaborate meal of the year held metime after midday. In the late afternoon a long procession formed nd wound its way through town. Statues of the Blessed Virgin and loats made by the children were carried aloft and all the people bore rches or candles. The procession eventually returned through the plaza o the church for benediction. In the evening the children presented nusical programs and plays.

Landmarks in the Christian lives of the *Libertos* were also celebrated with splendor and pageantry. The baptismal day of the first ransomed hildren, February 2, 1873, became a precedent for similar occasions. On this day the feast of the Purification of the Blessed Virgin and the enth anniversary of the baptism by the Fathers of the first Tirurai amily, the church was festooned inside and out with lamps and garlands. The military band from Cotabato was on hand and supplied music during the solemn mass. Brigadier General Golfín with his chaplain and officiers was also present. After the children had renounced Satan at he baptismal font, they were christened with the most illustrious of Spanish names: Ignacio de Loyola, Miguel López de Legaspi, Teresa de Avila, and the like. New sets of clothing and other gifts were presented o each baptized boy and girl to symbolize their transition from the darkness of paganism to the brightness of membership in the kingdom of Christ [16]. In short, everything possible was done to impress the eyes nd ears as well as the minds of the children with the importance of he occasion.

Marriages were also marked by great solemnity. When several were o take place in the same year, the Fathers would postpone them to ome important feast day when all of them might be celebrated together.

---

[6] This account is based partly on testimony of informants and partly on Pastells, *op. cit.*, 133–36, 457–58.

This was done in order that the concurrence of the feast and the multiple marriages might make great splendor and solemnity financially possible [17].

Care of the girls' training was in the beginning entrusted to a devout Tirurai matron belonging to the first Christian family baptized at Tamontaka. But on May 7, 1875, three Madres of the *Beatas de la Compañía,* a congregation of Sisters founded in Manila (now known as Religious of the Virgin Mary), left Manila for Tamontaka to take charge of the educational and spiritual formation of the girls [18].

The Madres soon wrought great changes in the girls, most of whom had come to Tamontaka as typical female slave children: dirty, half naked, coarse, ignorant, superstitious, with many bad habits. The girls learned to read and write, to be neat and industrious, and to accomplish well their domestic duties of cooking, baking, sewing, washing, and the like. They also worked in the field at planting and harvesting times. They learned the Christian prayers quickly and in time many became genuinely viruous [19].

Physical Plant at Tamontaka

The nucleus of buildings at Tamontaka was the church and two dormitory-classroom buildings [20]. One of these was for the boys and the other for the girls. These buildings were first constructed of light materials but after the move to the new site in 1879, substantial edifices were raised. Molave hardwood furnished the material for frames and floors, while home-made bricks covered with mortar cement supplied the material for the outer walls. The exterior was whitewashed.

These buildings were large, particularly the church. The latter structure was about 116 feet wide, and 35 feet high to the roof. The tower rose an additional 9 feet above the roof top.

Although the church was solidly and enduringly made, it unfortunately presents a box-like appearance. Inside, one finds a large balcony at the rear and two quasi-ambulatories traversing almost the entire length of the church, ending about twelve feet short of the altars. Molave colonnades flank the main body of the church between the aisles. The columns of molave, covered with guijo wood, support four arches. The main altar is elevated and rather simple. It is flanked by two small altars on either side which are outside the short communion rail. Between the main altar and the small altar on the left (south side) is the tomb of Father Juanmartí for whom the old village folk still have great affection and veneration, burning votive candles on the headstone.

Only remains of the other buildings can still be seen today and these are covered with a thick undergrowth. The Fathers' residence which was also the *Colegio de Niños* seems to have been approximately 104 feet long and 45 feet wide. It is said to have been two stories in height (three

17 *Ibid.*
18 *Ibid.*, 139.
19 *Ibid.*, 448, 451.
20 This discription is partly based on testimony of informants.

stories if the part below the first floor is included.) The Sisters' convent which was also the *Colegio de Niñas* was about 100 feet in length and 39 feet in width and was also, it is said, two stories in height.

The *Colegio de Niños* was located just south of the church and connected to it by a covered balcony. The *Colegio de Niñas,* on the other hand, was on the other side of the church, about 40 meters to the north.

Other buildings also belonged to the complex. Two of these were built immediately behind the rear (west) wall of the *Colegio de Niños,* one being a kitchen and the other a dining hall. A large one-story structure also stood southeast of the *Colegio de Niños;* this was used partly as a stable for the large herd of carabaos and horses, and partly as a grindery and storehouse for grain.

The ground plan of the village followed the usual Spanish plaza design. The Church, flanked by the two schools, looked westwards across a spacious plaza to a large clearing where the houses of the "graduates" of the Tamontaka home were built and where the Tirurai settlers were also located. Here too was the courthouse where a justice of the peace tried petty criminal and civil cases. Beyond the clearing lay a rough trail to Cotabato.

Institutional Aspects

Relations between the ransomed boys and girls were characterized by almost complete segregation. The children of one sex were not supposed to look attentively at children of the opposite sex, much less talk to each other. When working on the farm, they were placed in different fields and guards were stationed between the groups. Boys risked a caning if they simply turned their heads to look at the girls. At social events like musical or dramatic entertainments, boys were expected to remain in one place and girls in another.

These restrictions upon communication between the sexes caused difficulties when the children came to marriageable age. The boys knew none of the girls well, nor did the girls know the boys. The problem was solved by a system of arranged marriages. The young people were not obliged to enter into such marriages if they did not wish to, but most *libertos* married the partner chosen by Fathers and Sisters, and generally these marriages worked out quite well. The care with which the Fathers and the Sisters matched the couple undoubtedly contributed to this result.

One suspects that so thorough-going a separation of the sexes during the years of training, and so regimented a regime of daily life may have caused considerable dissisfaction and unhappiness among the young people. Yet when closely questioned on these points, the informants stoutly maintained that the young people were quite happy and contented with the manner of life. Nevertheless, many boys and girls may have secretly desired a less restricted regime.

The economic side of life at Tamontaka may be described as basically sound but frugal. Since financial support from the outside was scant,

the Fathers tried to produce for themselves as many necessities as possible and to raise several cash crops. Among the latter was a small surplus of rice and corn and also a sugar crop milled on their 16 hectare sugar " plantation ".

The married Tamontakans however did *not* raise surplus foods. They gave as a reason a fear that Moros of the region would exact it from them by way of tribute. Many also, it is said, raised pigs to keep the Moros away. Moros abhor pigs, of course, and keep far away from this animal as a source of legal uncleanliness.

It is interesting to note the extent of village agricultural operations. In 1886, which seems to have been a typical year, the Fathers farmed 25 hectares of riceland while the villagers tilled slightly more. The Fathers planted an additional 10 hectares to sugar cane and 5 more to coconuts, bananas, and coffee. The villagers, besides their rice lands, cultivated about 6 hectares of individually owned gardens in which they too raised coconuts, bananas, fruit trees, and vegetables.

The total Tamontaka rice harvest that year was between 6,200 and 7,200 cavans, of which about 1,200 was raised by the Fathers, about 3,000 by the villagers, and the remainder by Tirurai hill folk living close by. This was not only sufficient for Tamontaka's needs but provided the Fathers' with the small surplus mentioned above [21].

The legal dependence of the *libertos* during their minority gave rise to a village government bordering on hierocracy. At marriage young *libertos* who had agreed to reside in the village were given a small piece of good farm land, a carabao, farming tools, seed for a year of operations, a modest home, and enough food to last until the harvest. Although theoretically independent, they continued to rely upon the advice of the Fathers when faced by important decisions. In fact, Father Juanmartí stated he found it necessary to keep after these village farmers to insure the maintenance of individual and cooperative works such as drainage or irrigation ditches, to prevent excessive gambling and to keep them from neglecting their work [22].

No Filipino barrio enjoyed local democracy during the Spanish period, and in most villages or towns the parish priest had considerable informal, if not formal, political power. However, the power of Father Juanmartí and the other priests of Tamontaka was particularly great even for Filipino towns of that era. Although the Fathers used their powers well, the regime was paternalistic and not calculated to develop initiative and self-reliance.

Relations with the Moros

As had been expected, the Moros of the Tamontaka area showed considerable suspicion and hostility toward the new institution during its early days [23]. As time went on, however, these attitudes began to

21 Pastells, *op. cit.*, 456.
22 *Ibid.*, 450.
23 *Ibid.*, 451.

change. The Moros were impressed by the changes they observed in the children, and began to esteem the establisment for such unexpected results.

An important reason for this change was the kind treatment they received from the Fathers and the Tamontaka *libertos* in their sicknesses. A clinic-hospital had been set up in the Fathers' residence and here the Fathers dispensed medicines and treatment to all who came seeking help [24].

During the winter of 1882–1883 a devastating cholera epidemic raged through the Río Grande (Pulangi) valley. This was followed by a smallpox plague in May. Whole villages about Tamontaka were so decimated that it became impossible for the survivors to bury the mounting numbers of the dead. Field after field was left untilled for lack of workers. The number of yearly deaths in Tamontaka was ordinarily about 15 or 20, but in 1883 the obituary book listed the names of 135 dead. Madre Brigida, one of the Sisters, was among this number. She had labored as nurse with tireless devotion during both pestilences and finally contracted smallpox. She died on November 23rd. With her during that year died 40 of the Tamontaka children, 18 boys and 22 girls [25].

As a result of their contacts with the people of Tamontaka, the Moros gradually began to admire the Christians living there and to esteem the Fathers. They started to consult the Fathers about the administration of personal affairs. A small number showed a lively interest in Christianity and in 1885 three Moro families asked for baptism and were received into the church. Thereafter other families in small numbers became Catholics [26].

Once a disgruntled Muslim carabao rustler who had been exposed by Father Juanmartí made a bolo attack upon one of the Sisters, giving her a terrible wound upon the back. The Sister lost a great quantity of blood but eventually recovered. However, aside from a few such isolated acts of individuals, the Moros never molested Tamontaka, although on one occasion they mounted a full-scale attack upon a small Spanish garrison situated half a mile east of the village.

A description of this attack is relevant. The complete absence of similar organized attacks upon Tamontaka attests to the regard the Moros had for the establisment. On May 26, 1878, more than 400 armed Moros gathered at the garrison for the trial of a *datu* accused of homicide. The Commandant, Pedro Cerezo, had felt that trouble was brewing and a few days before had asked for and received reinforcements. These consisted of 25 soldiers and a lieutenant. This brought Cerezo's forces up to 39 soldiers in all.

The judge had begun to take evidence, when the Moros suddenly attacked with kris and spear. The lieutenant was killed instantly by a spear through the heart and his soldiers were momentarily routed. However, Cerezo was able to rally his men and after a short but savage fight he drove the Moros off.

---

[24] *Ibid.*, 135–36.
[25] *Ibid.*, 451–54.
[26] *Ibid.*, 455–58.

Father Juanmartí was in the Convento half a mile away when he heard the opening shots. Running at top speed, he arrived just in time to hear the confessions of the judge and doctor and to administer extreme unction and conditional baptism to the unconscious. Besides three Spaniards and five Filipino soldiers, more than forty Moros were killed. But none of the Moros had in any way molested Father Juanmartí nor did they harm Tamontaka in any way as they retreated through the woods [27].

Growth of the Establishment

There were never as many children at Tamontaka as the Fathers would have wished. Financially straitened circumstances caused this. Nevertheless, the Tamontaka community continued to expand slowly. By 1879, seven years after the reduction had been established, 160 boys and girls had been ransomed and 26 marriges between couples from this group had been celebrated. In that year 76 boys and 51 girls were residing in the *colegios.* By autumn of 1882 there were 89 boys and 59 girls. Not all of these were ransomed slaves; a number of children had been sent from Zamboanga, where they had been orphaned by a cholera plague [28]. By 1897, 250 children and more than 100 families composed the Tamontaka community [29].

Father Juanmartí's death on April 7, 1897, found the institution at flood tide. The ebb however soon set in with the start of the Spanish-American War in 1898. In 1899 Father Salvador Viñas, successor to Father Juanmartí, was notified by the Spanish commandant that he was evacuating to Zamboanga. In view of the unsettled conditions which were almost certein to prevail after the departure of the troops, Father Viñas thought it wise to accompany them, bringing with him the younger children, the nuns, and sixty-odd familes who preferred to evacuate. The older children were left with families which had elected to remain at Tamontaka [30]. For all practical purposes the institution had come to an untimely end since the aftermath of the war prevented the reopening of the Tamontaka home. There was too great a need of priests throughout the Philippines to allow the assigning of a sufficient number to carry on the Tamontaka project.

Relative Success of the Indirect Approach

Tamontaka had been conceived as a Christian " Island ", but by 1899 a number of important bridges had been erected with the surrounding Mohammedan culture. The Fathers in their annual reports state again and again that the *libertos* were showing themselves to be solid Christians with a genuine Catholicity of faith, prayer, and moral conduct [31]. The

27 *Ibid.*, 268–70.
28 *Ibid.*, 452–53.
29 Miguel Saderro Maso, S. J., *Misiones Jesuiticas de Filipinas, 1581–1768 y 1859–1924* (Manila: 1924), p. 71.
30 *Ibid.*, p. 72.
31 Pastells, *op. cit.*, 448–57, 136–37.

manner in which these *libertos* later clung to their Faith in the midst of an Islamic culture bears out this appraisal. The *libertos* looked with regret upon the polygamous and superstitious practices of their Muslim fellows and were zealous to bring Christianity to them. Many were diligent in teaching catechism during the prewar days of Tamontaka and their example was beyond doubt effective in influencing Moros of the area.

The Moros living about Tamontaka were impressed by its achievements and a few of their nobility, as mentioned above, engaged in frequent consultations with the Fathers. Most significant of all, the ice had been broken by the conversion of the first few Moro families. If circumstances had not changed radically, Tamontaka might have developed into the influential Christian community which its originators had envisioned, numerous Moros might have entered the Church, and most Moros of the area might have become well-disposed toward the community and toward Christianity.

A few statistics may help to portray the effects which Tamontaka had after 1899 [32].

In 1918 the number of Catholics in the neighborhood of Tamontaka (including the town of Catobato) was less than it had been in 1897. From the 2,420 Catholics residing there before the Spanish-American war, the number had decreased to 1,675 [33]. Some of this decrease was due to the exodus of as many as 400 people to Zamboanga in 1899, most of whom apparently did not return. However, in 1918 there were in the Province of Cotabato as a whole 7,220 Catholics, many more than had been present in 1897 [34]. The informants of the writers spoke of a migration from Tamontaka barrio into other parts of the province. Probably this caused Tamontaka's loss of Catholics and the gain in the rest of the province. For the number of Catholic migrants from other Philippine islands between 1897 and 1918 appears to have been very small.

The Tamontaka Catholics remained staunch Catholics. So did their descendants. Their presence in Cotabato during the hard years from 1897 to 1930 enabled Christianity to keep alive in this area. At present, it is no longer merely alive, but flourishing. The census of 1948 reported that 208,650 or 47.5 per cent of the 439,669 inhabitants of the province were Catholics. In that same year there were 155,162 Muslims and 39,631 pagans, representing 35.3 per cent and 9.0 per cent of the population respectively [35]. (The remainder consists of persons declaring Buddhistic, exotic, and no religions.) This phenomenal increase in the Catholic population was mainly caused by migrations from the northern islands since January 1, 1939. At that time there were only 42,694 Catholics,

---

32 These statistics can also be found in Madigan and Cushner, *op. cit.*, 333–36.

33 Census Office of the Philippine Islands, *Census of the Philippine Islands: 1918*, vol. II, Part I, *Population* (Manila: Bureau of Printing, 1921), 410.

34 *Ibid.*, 50.

35 Bureau of the Census and Statistics, *Census of the Philippines: 1948*, vol. III, *Summary of Population and Agriculture*, Part I, *Population* (Manila: Bureau of Printing, 1954), 374–75.

a mere 14.3 per cent of the total Cotabato Province population [36]. Nevertheless, a factor which made this migration possible was the knowledge on the part of these migrant Catholics that Catholics already lived in the place to which they were going and that they would not be submerged by Muslims and Muslim culture.

Conclusion

This attempt of the Spanish Jesuit Fathers at Tamontaka from 1872 to 1899 to use community culture as a means to converting Muslims of the area was ingenious and deeply perceptive. The futiliy of direct preaching to these Mohammedans when the whole " set " or orientation of the Moro culture was in a direction opposed to Christianity was clearly grasped. The use of the concept of culture in the plan of evangelization antedated the full development in anthropology and sociology of this concept and the recognition by social scientists of its profund importance in shaping a people's behavior, thoughts, and predilections. Both this fact and the results produced by Tamontaka show the remarkable vision and foresight of these Fathers.

Miscellanea

Propheten ohne «Prophetismus» in Afrika. — Der Ausdruck Prophet erscheint in der heutigen ethnomissiologischen Literatur begrifflich so einseitig belastet, daß man jetzt dabei zuerst an «Prophetismus», «Messianismus» denkt, und kaum noch an die eigentlichen naturvölkischen Propheten irgendwie im biblischen Sinne. Beide sind aber bei den Primitivvölkern sehr verschiedene Dinge. Das eine sollte den Blick des Missionars nicht trüben für das andere. Afrika, dieses klassische Land des «Prophetismus» — ich brauche da neben K. Schlossers Propheten in Afrika, Braunschweig 1949, nur zu erinnern an E. Andersson, Messianic Popular Movements in the Lower Congo, Upsâla 1958 —, kennt auch echte Propheten. In seinem Forschungsbericht «Der Margai-Kult» bei den 120 000 Hadjerai im schwerzugänglichen, zentralafrikanischen Hadjer-Gebirge (Kosmas, 56. Jg., April 1961, 157—164) schreibt Peter Fuchs: «In jedem Dorf gibt es einige Männer und Frauen, die von Geburt an mit besonderen prophetischen Fähigkeiten ausgestattet sind. Diese Propheten können alle unsichtbaren Wesen sehen (z. B. die Geister). Sie phrophezeien die Zukunft und wissen um Ereignisse, die sich an weit entfernten Orten ereignen ... sie sind die geistigen Führer des ganzen Volkes; denn alle ideellen Strömungen gehen von ihnen aus. Die Propheten haben keine Würdezeichen, keine offiziellen Funktionen; sie unterscheiden sich äußerlich nicht von den andern Leuten. Allen Dorfbewohnern sind die Propheten bekannt; doch wird ihre Identität vor Fremden strengstens geheimgehalten ... Dem Rat eines Propheten folgt jedermann bedingungslos ...» Georg Höltker

[36] Commission of the Census, *Census of the Philippines: 1939*, vol. I, Reports by Provinces for Census of Population, Part III, Capiz to Lanao (Manila: Bureau of Printing, 1940), 18.

Msgr. Henry Verjus MSC als Missionar

Von P. Carl *Laufer* MSC.

Die Gründungsgeschichte der Papua-Mission in Neuguinea läßt sich nicht denken ohne den persönlichen Einsatz ihres heiligmäßigen Weihbischofs Heinrich Stanislaus Verjus, denn dieser Mann hat im wahrsten Sinne des Wortes sein kurzes, aber ungemein inhaltsreiches Leben hingeopfert, um den Grundstein abzugeben für den Aufbau eines gottgesegneten Missionswerkes, das heute weit über die Grenzen seines damaligen Arbeitsfeldes hinausgewachsen ist [1]. Ein ganz eigenartig faszinierender Zug geht vom Charakter dieses jungen Pioniermissionars aus, der schon mit 29 Jahren Bischof wurde und knapp drei Jahre später starb [2].

Geboren am 26. Mai 1860 zu Oleggio am Fuße der Alpen, trat der kleine, kaum 12jährige Savoyarde in die Schule der Missionare vom heiligsten Herzen Jesu zu Chezal-Benoit ein, wo er schon täglich bei der heiligen Wandlung um die Gnade des Martyriums betete. Am 1. November 1883 zum Priester geweiht, bat er sofort um die Entsendung in die von Leo XIII. 1881 der jungen MSC-Gesellschaft anvertraute Südseemission [3]. Doch erst am 19. November 1884 war es ihm beschieden, seine Heimat zu verlassen, um am 8. Februar 1885 Sidney und 14 Tage später Thursday Island zu erreichen, wo der Leiter der neuen Mission, P. Navarre, Quartier aufgeschlagen hatte, um von dort aus Neuguinea in Angriff zu nehmen. Indessen, die Kolonialbehörden stemmten sich gegen eine Zulassung katholischer Glaubensboten in ein Gebiet, in dem die Protestanten bereits ihren Einfluß geltend machten. Gedrängt von heiliger Ungeduld fand P. Verjus schließlich doch einen Kapitän, den berüchtigten Eduard Moresby, der ihn und die beiden Brüder Salvatore Gasbara und Nicola Marconi auf eigenes Risiko mitnahm [4]. Nach einer abenteuerlichen Seefahrt landete man am 1. Juli auf der kleinen Insel Yule am Hall Sound. Sofort schloß P. Verjus mit den dortigen Eingeborenen Freundschaft, kaufte vom Häuptling

---

1 *André Dupeyrat*, Papouasie, Paris 1935, p. 70: «Car, sa vie fulgurante, Henry Verjus l'a litteralement jetée dans les fondements de cette Mission. Elle en est la pierre angulaire, admirablement taillée.»

2 Der vorstehende Aufsatz, der sich gründet auf einen Vortrag, gehalten bei der Centenarfeier des Verewigten zu Oeventrop, ist nicht als eine historische Lebensbeschreibung gedacht, sondern nur als ein psychologisches Charakterbild. An eingehenden Biographien liegen allein drei Werke vor: *J. Vaudon*, Msgr. Henry Verjus, Paris 1913, C. Gallina, Mgre. Enrico Verjus, Firenze 1926, und *A. Cadoux*, L'Apôtre des Papous, Issoudun 1950. Meine Ausführungen stützen sich im wesentlichen auf Briefe, die in den französischen Annales de Notre Dame du Sacré Cœur von Issoudun (=AI) und von Anvers-Borgerhout (= AA) zum Abdruck kamen.

3 Cf. la lettre du Card. Simeoni (25. 3. 81) au P. Chevalier, Supérieur général des Missionnaires du Sacré-Cœur, AA 1886, 98 et *Voudon* 143.

4 AA 1886, 162. Weitere Angaben über *E. Moresby*, genannt «Yankee Ned», weil amerikanischer Herkunft, sind zu finden in einem Brief des P. Navarre vom 3. 5. 86 (AA 1887, 136). Obwohl Protestant und von der heimatlichen Polizei gesucht, war er und blieb er den katholischen Missionaren sehr gewogen. Der Regierungssitz von Papua trägt seinen Namen Port-Moresby.

Rauma ein Stück Land und begann am Nachmittag mit dem Fällen von Bäumen für den Hausbau. Innerhalb von 14 Stunden ununterbrochener Arbeit war die 4 × 6 Meter große Wohnhütte vollendet, und am 4. Juli konnte auf einem kleinen Tragaltar davor die erste heilige Messe auf dem Boden Neuguineas gefeiert werden. Das war der Anfang[5]!

Was nun folgte, waren drei Monate härtester Arbeit und Entbehrungen. Eine Kapelle und andere Bauten mußten errichtet werden. Zwar halfen die Eingeborenen wacker mit, aber die Hauptlast lag doch auf den Schultern der drei Missionare. Jeder Axthieb ließ ganze Schauer beißender Ameisen auf ihren Rücken herabrieseln, dazu war die Insel voller Moskiten, gegen die sie sich nicht zu schützen wußten, so daß zuweilen alle drei Neusiedler zu gleicher Zeit in ihrer elenden Baracke mit Fieber darnieder lagen. Trotzdem duldete man keinen Aufschub: Wege wurden angelegt und Brunnen gegraben, um Trinkwasser zu finden. Der mitgebrachte Proviant — nur auf einen Monat berechnet — ging zuende und man war völlig auf die Unterstützung durch die Eingeborenen angewiesen. Mit den letzten Tauschobjekten, die man besaß, fuhr P. Verjus über die Seestraße hinüber, um auf dem Festland Nahrungsmittel einzuhandeln, weil auf der Insel selbst Bananen nicht mehr zu haben waren. Und zuguterletzt wurden die drei Einsiedler auf Betreiben der protestantischen Missionare im September mehr oder weniger gewaltsam entführt und über Port Moresby wieder nach Thursday Island zurückgebracht. Damit schienen alle weiteren Aussichten auf eine Missionierung Papuas restlos zunichte gemacht[6].

Glücklicherweise war diese Verbannung nicht von langer Dauer. Im folgenden Jahre schon konnte P. Verjus mit Erlaubnis des neuen, den katholischen Missionaren günstiger gesinnten englischen Gouverneurs nach Yule zurückkehren. Dort fand er seine Neugründung vollkommen ausgeplündert vor und die Insulaner durch die Anwesenheit eines protestantischen Predigers gegen sich eingenommen. Doch in kürzester Zeit hatte er die Leute wieder auf seiner Seite und rasch wuchs nun die kleine Christengemeinde heran[7]. Von der Insel aus wurde nun auch das Festland in Angriff genommen. P. Verjus, der sich als guter Kapitän erwies, fuhr alle Küsten ab und entdeckte den großen St. Josefs-Fluß, der ihn zu den zahlreichen Dorfschaften im Innern des Landes hinaufführte. Überall, wohin er kam, legten die Eingeborenen ihr anfängliches Mißtrauen ab und wurden im Handumdrehen zu Freunden der Mission, angezogen durch seine überaus liebenswürdige und zugleich charakterfeste Persönlichkeit. Inzwischen kam dann auch P. Navarre selbst nach Yule und brachte den kürzlich erworbenen Schoner «Annunciada» mit, der die Missionsreisen fortan ungemein erleichterte.

Am 26. Mai 1887 wurde P. Navarre zum Missionsbischof ernannt[8] und zwei Jahre später P. Verjus zum ersten Apostolischen Vikar von Neubri-

---

[5] «Vive le divin Cœur de Jésus! Je suis enfin en Nouvelle-Guinée et avec la grâce de Dieu j'y resterai!» (AA 1886, 162). *A. Dupeyrat*, 70–90.
[6] AA 1886, 195–198; 1892, 199, 227–229, 258, 262.
[7] AI 1893, 93; AA 1887, 295.
[8] AA 1887, 305.

tannien ausersehen. Doch ließ der leidende Zustand Msgr. Navarre's es ratsamer erscheinen, ihm den noch jugendkräftigen Mitbruder als Koadjutor zur Seite zu stellen, und so verblieb Msgr. Verjus schließlich zum Jubel seiner Mitarbeiter und der Eingeborenen in Papua [9]. Seine Bischofsweihe fand am 29. September 1889 mitten im Urwald statt, und die erhebende Feier war für ihn der Anfang eines apostolischen Opferlebens, wie es ein Missionsbischof selbstloser kaum noch führen kann. Um die geringe Zahl der Glaubensboten in etwa auszugleichen, suchte er seine eigene Arbeit gleichsam zu verdreifachen: Ohne Ruhe und Schonung seiner selbst durchzog er das wilde, unbekannte Land von Stamm zu Stamm, voll verzehrenden Eifers, diese armen Menschen dem göttlichen Herzen Jesu zu gewinnen [10]. Innerhalb seiner achtjährigen Missionstätigkeit wurden acht Hauptstationen mit Kirchen und gutbesuchten Schulen sowie zwei Schwesternkonvente gegründet, alle Bewohner von Yule wurden getauft und gingen alle 14 Tage zu den Sakramenten, eine Katechistenschule wurde gebaut, Katechismen und andere notwendige Schulbücher in der Landessprache wurden an Ort und Stelle gedruckt, 300 Dörfer auf dem Festland verlangten nach Unterricht und Missionaren und das ganze Hinterland, soweit es von der Mission erreicht wurde, war befriedet [11].

Da der rasche Fortschritt der Bekehrungsarbeit unverzüglich mehr Missionare und mehr materielle Hilfsmittel erforderte, als bisher zur Verfügung gestanden hatten, reiste Msgr. Verjus im Laufe des Jahres 1892 in eigener Person nach Europa und legte zuerst dem hl. Vater seinen Rechenschaftsbericht vor, wobei er ihm als Zeichen der Huldigung seiner Neubekehrten eine aus 300 Häuptlingsfedern angefertigte Tiara und die Kriegswaffen der Insulaner überreichte [12]. Dann suchte er die verschiedenen Häuser der Genossenschaft auf und warb mit hinreißender Energie für seine Mission. Doch als er in seinen Geburtsort Oleggio kam, die greise Mutter wiederzusehen, da befiel ihn plötzlich ein tödliches Fieber. «Wie werde ich einst im Fegfeuer leiden müssen für die Zeit, die ich hier im Bett vergeude!» seufzte er auf und redete beständig in den bald einsetzenden Fieberträumen von seinen braunen Insulanern [13]. Und nun forderte Gott von ihm das größte und schwerste Opfer seines Lebens: fern von seiner geliebten Papua-Mission gab der rastlose Apostel der Liebe am 13. November 1892 seine Seele in die Hände seines Schöpfers zurück! Unfaßbar für alles menschliche Begreifen hatte sich hier ein Leben erfüllt,

---

9 AA 1889, 257; 1892, 264. An seiner Statt wurde sein Mitbruder Louis Couppé am 7. 4. 89 zum ersten Apostolischen Vikar von Neubritannien bestimmt.

10 Lettre du 30. 9. 90: «Vous comprenez ... combien j'ai peu de temps à ma disposition. Près que toujours je suis en excursion à travers les bois ou bien à voyager sur mer ... Je sens combien il est difficile pendant les voyages, au milieu des maladies, des naufrages, des fièvres, des complications de toute sorte, de penser uniquement à Dieu. Mes chers confrères mènent la même vie, endurent les mêmes privations et les mêmes souffrances ...» (AA 1890, 101).

11 AA 1892, 186, 213; AI 1893, 84; Les Missions Catholiques, Lyon 1892, 546 (Audience pontificale à Rome).

12 AA 1892, 343, 356; Missions Catholiques 1892, 546–548.

13 «Oh! que j'aurai à souffrier au Purgatoire pour tout le temps que je perds ici!» Cf. *Ch. Helfer*, Derniers Jours et Mort de Monseigneur S. H. Verjus, Évêque de Limyre, Coadjuteur de Nouvelle-Guinée, AA 1892, 370–374.

das scheinbar erst im Beginne stand, eines der entlegensten und schwierigsten Missionsfelder der Kirche zur Vollendung zu führen.

Wenn wir, seine Nachfahren im Missionsberuf, uns heute die Frage nach dem Geheimnis dieses so kurzen, aber so hochbegnadeten Apostellebens vorlegen, dann kommen wir zu der Erkenntnis, daß wir für unser Wirken, vor allem im melanesischen Inselraum, eines heiligen Beispiels und einer eindeutigen Richtschnur bedurften, um die Menschen für Gott zu gewinnen. Was wir benötigen, ist ein ähnlich hohes *Berufsethos,* wie Msgr. Verjus es uns offenbart: Wir erwähnten bereits, daß er als junger Student schon täglich um die Gnade des Martyriums der Liebe flehte. Vielleicht mag uns das als eine kindlich unüberlegte Übertreibung erscheinen, die noch nicht viel zu besagen hatte. Aber wir wissen, daß diese Opferbereitschaft und Selbsthingabe die Grundtendenz seines gesamten Lebens blieb. Als er kurz vor seiner Aussendung in die Mission schwer erkrankte und seine Aussichten dahinzuschwinden schienen, da machte er das Gelübde: falls Gott ihm die Gesundheit wiederschenke, solle sie sich ganz im Dienste der Mission als freiwilliges Sühnopfer für das Seelenheil der Insulaner verzehren[14]! Der liebe Gott nahm den Schwerkranken buchstäblich beim Wort, ließ ihn genesen und in nur achtjähriger Missionsarbeit seine Kräfte aufreiben bis zum Letzten!

An die Schüler von Chezal-Benoit schrieb P. Verjus dann später einmal die Worte, die seine ganze hochherzige Geisteshaltung bloßlegen: «Im Hinblick auf die Zukunft bitte und beschwöre ich Euch im Namen der Mission: werdet vor allem heiligmäßige Männer! Gewöhnt Euch daran, alles in einem höheren Lichte zu sehen! Es muß etwas Göttliches *in* Euch und *an* Euch sein, das die Eingeborenen anzieht; und das werdet Ihr durch die Betrachtung und Nachahmung unseres Herrn und insbesondere seines göttlichen Herzens Euch aneignen. Und wenn Ihr Euch dann einmal unseren lieben Wilden vorstellt, so werdet Ihr durch Euren Handel und Wandel die Tugenden seines Herzens vergegenwärtigen[15]!» Ähnlich eindringliche Mahnungen an die neuheranwachsende Generation der Missionskandidaten füllen die Seiten zahlreicher Briefe, die er trotz des Übermaßes seiner apostolischen Arbeiten immer und immer wieder schrieb. Und noch ein weiteres!

Nach seinem Tode fand man in seinem Tagebuch eine Eintragung, die er am Abend seiner Bischofsweihe gemacht hatte: «Heiland, ich biete mich heute durch die reinsten Hände Deiner Mutter Deiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zum Opfer dar, indem ich Dich bitte und beschwöre, mich zu reinigen, zu heiligen und gänzlich zu vernichten als Zahlung für die Schulden dieser armen Insulaner und um ihnen die Gnade der Bekehrung zu erwirken. Ich erkläre, o mein Gott, daß Du mich beim Worte nehmen und mich all die Härte Deiner Gerechtigkeit empfinden lassen kannst ... Die Seelen müssen gerettet, müssen durch Dein Blut gewaschen, gereinigt

---

[14] *J. Vaudon,* 243: «Mon Dieu, que votre très sainte volonté soit faite! Je suis atterré par la douleur, mais je suis content que vous me demandiez le seul sacrifice qui soit pour moi un véritable sacrifice ... c'est de me voir donner ma vie pour les âmes.»

[15] AI 1887, 186: «... devenez des saints – avant tout! Habituez-vous à vivre des choses d'en haut. C'est ainsi que vous reproduirez en vous notre bon Maître ... Il faut que le sauvage soit attiré à vous ...»

und erlöst werden. Und wenn — um ihnen diese Gnade zuzuwenden — Blut, Qualen, eine Leidenswoche, eine Geißelung, eine Kreuzigung, ein lebendiger Kreuzweg notwendig sind, dann nimm *mich* bitte an. Sieh mich mit allem, was ich bin und habe, mein Blut, meinen Leib, mein Herz, meine Seele, mein ganzes Wesen und Sein[16]!» Wie ernst ihm diese stellvertretende Sühne gemeint war, ersehen wir aus den vielerlei freiwilligen Bußübungen, die er während all der Missionsjahre auf sich genommen hat.

Aus dieser wahrhaft heroischen Grundeinstellung seines Lebens heraus kristallisierten sich all die übrigen Charakterzüge seiner edlen Natur, die für einen Missionar im Verkehr mit seinen Mitmenschen und vorab den ihm anvertrauten Eingeborenen seines Arbeitsfeldes so wesentlich notwendig sind. Das Wissen um Msgr. Verjus' Opferbereitschaft darf niemand zu dem irrigen Urteil verleiten, als habe sein Wesen eine düstere, abstoßende Note aufgewiesen. Das Gegenteil ist wahr! Er war ein Mensch von so überströmender innerer Freude und übergroßer Liebenswürdigkeit, daß er im Fluge die Herzen aller, mit denen er zusammentraf, eroberte. Er verglich sich selbst und seine Mitarbeiter mit «Paradiesvögeln, genau so glücklich, zufrieden und froh wie jene, die über unsere Köpfe dahinfliegen[17].»

Schon während seiner Studienzeit in Rom hatte er sich durch das Studium der Medizin und Krankenpflege vorbereitet, später einmal andern helfen zu können. Bereits auf der Ausreise konnte er so seinen drei Mitbrüdern, die krank auf der Insel Bourbon verweilten, wochenlang Liebesdienste erweisen und die auferzwungene Wartezeit ausfüllen mit geschickten Hospitalarbeiten, bis ihre Gesundheit wieder hergestellt war[18]. Und kurz nach seiner Landung auf Yule Island konnte er berichten: «Vom ersten Tage ab eilten die Eingeborenen scharenweise herbei, und ich tat mein Bestes, um den Krankenwärter zu spielen.» Trotz der aufreibenden Pionierarbeit verband er Tag für Tag ihre Wunden, heilte ihre Fieberanfälle und sorgte sich in jeder Hinsicht um ihr körperliches Wohlergehen, weil er in ihnen die Ebenbilder Gottes und damit seine eigenen Brüder und Schwestern erkannte, denen zu helfen er gekommen war[19].

Es ist direkt auffallend, wie Henry Verjus immer und immer wieder die guten Seiten betont, die er im Charakter seiner Schützlinge entdeckte, und niemals findet sich in seinen Briefen und Aufzeichnungen ein herabwertender Ausdruck über sie. Zwar bezeichnet er sie wiederholt mit dem

---

16 Missions Catholiques 1892, 616: «Je viens, par les mains très pures de ma Bonne Mère, m'offrir à votre justice et miséricorde pour être votre victime, vous priant et vous conjurant de me purifier, sanctifier et immoler entièrement pour payer les dettes de ces pauvres âmes, obtenir leur grâce et leur conversion. Je sais, ô mon Dieu, que vous pouvez me prendre sur parole, et me faire endurer toutes les rigueurs de votre justice. J'y bonsens, je le souhaite, je le veux, je vous le demande ardemment! Il faut que vous soyez connu et aimé de tout ce peuple, il faut que ces âmes soient sauvées» etc. Ein zweites, längeres Weihegebet bei *Vaudon,* 519: «Ma Consecration au S. Cœur de Jesus comme victime de son divin Cœur pour le salut de la Nouvelle-Guinée ...»

17 AA 1889, 326: «... nous sommes tous heureux, gais et joyeux comme les oiseaux de paradis qui volent sur nos têtes.»

18 *Vaudon,* 245.

19 AA 1886, 196.

zu seiner Zeit landläufigen Wort «Wilde», fügt aber hinzu: «Diese Leute, die wir ‚Wilde' nennen, sind vielleicht weniger wild als viele Europäer [20].» Er ist bemüht, ihre Eigenarten zu verstehen und nimmt sie sogar in Schutz soweit das nur immer möglich ist: «Das also sind die lieben Wilden, die man überall so gern in düsteren Farben schildert! Sie sind gütig, gastfreundlich und dankbar. Freilich haben sie ihre Fehler: sie sind wie große Kinder, die noch nicht recht erzogen sind. Wenn diese Stämme noch nicht bekehrt sind, dann liegt die Schuld nicht so sehr bei ihnen, sondern bei uns! Und wenn man ihnen jemals als Verbrechen vorwerfen konnte, irgendeinen Mord an Weißen begangen zu haben, dann sind diese Verbrechen — und das ist gut zu wissen — gewöhnlich ein Akt der Blutrache gewesen. Wird man die Sache genauer in Augenschein nehmen, so wird man sich eingestehen müssen, daß fast immer von seiten der Weißen eine nicht gern zugegebene Tat vorlag, eine Tat nämlich, die durchweg von allen Naturvölkern mit dem Tode bestraft wird, ähnlich wie ehedem die Hebräer den Benjamiten gegenüber gehandelt haben [21].»

In diesem Urteil kommt eine vollkommen neuzeitlich anmutende Erkenntnis zum Ausdruck, die im Eingeborenen den wirklichen Menschen sieht und ihm Gerechtigkeit widerfahren läßt, die ihm so lange vorenthalten wurde, manchmal selbst auch von missionarischer Seite bis in die Gegenwart hinein. Und Gerechtigkeit ist eine wesentliche Voraussetzung echt apostolischer Liebe, ohne die eine missionarische Tätigkeit einfach nicht möglich ist und unfruchtbar bleibt. Gerade weil Henry Verjus so von Gerechtigkeit und Liebe durchdrungen war, fand er den einzig richtigen Weg, um seine Eingeborenen zu erziehen und ihre wirklichen Fehler zu beseitigen, für die sein Auge nicht blind war. Genau so entschlossen wie für das Gute trat er auch gegen die Schattenseiten ihres Charakters auf und ließ ihre gelegentlichen Unarten nicht ungestraft durchgehen.

Zu bewundern ist beispielsweise seine Methode, die Schuldigen wieder zur Pflicht zurückzurufen: er tat es nicht im Zorn mit Vorwürfen und Schimpfreden, sondern indem er die Renitenten eine Zeitlang geflissentlich ignorierte, was kein Eingeborener auf die Dauer aushält. Einmal hatte ein gewisser Kaoe auf Yule Island den Schlüsselbund entwendet, brachte ihn aber, von andern dazu genötigt, wieder zurück. Der Missionar sagte nur: «Du bist ein schlechter Kerl, Kaoe! In den nächsten zwei Tagen brauchst Du nicht mehr zu mir zu kommen!» Nach Ablauf dieser Frist saß der Mann wieder vor des Paters Tür und sah so kindlich unschuldig drein, als sei überhaupt nichts passiert: sobald der Diebstahl gesühnt ist, ist auch alles wieder in Ordnung! Dazu machte H. Verjus die kluge Bemerkung: «Man kann jedoch nicht sagen, unsere Wilden seien allgemein dem Diebstahl ergeben [22]!» Ein andermal war er mit seinen Ruderern

[20] AI 1887, 187: «Ces sauvages, comme nous les appelons, sont peut-être, après tout, moins sauvages que beaucoup d'Européens.»

[21] AA 1886, 295: «Voilà, les chers sauvages que l'on se plait partout à sous de sombres couleurs. Ils sont bons, hospitaliers et reconnaissants ... Ce sont de grands enfants mal élevés ... mais avec un peu de patience, on en fera facilement de fervents chrétiens ...» etc.

[22] AA 1886, 196: «On ne peut cependant pas dire que nos sauvages soient voleurs; ici comme partout, c'est l'occasion qui fait le larron ...»

unzufrieden gewesen; er ließ sie seinen Unmut fühlen und schnell wurden beide Parteien wieder zu guten Freunden: «Wenn diese armen Wilden sich eines Fehlers uns gegenüber schuldig gemacht haben, so hat das für uns selbst sozusagen etwas Gutes im Gefolge, denn in Zukunft tun sie, um ihre Fehler vergessen zu machen, alles, selbst das, was ihnen am meisten zuwider ist. Aus diesem Verhalten läßt sich für ihr eigenes Wohl wie auch für das der Mission Nutzen ziehen.» Oft tat er das, was seine Diener hätten tun müssen, selbst, beschämte sie dadurch und appellierte an ihr Ehrgefühl [23].

Eines Tages, als er für seinen Weitermarsch ins Innere des Landes Träger benötigte, ließ ihm ein alter Häuptling melden: «Wenn Du gekommen bist, um bei uns zu bleiben, bist Du willkommen! Willst Du aber weiter ziehen, so werde ich all meinen Männern verbieten, Dich zu begleiten!» P. Verjus ließ ihm — ebenfalls durch Boten — antworten: «Der Missionar ist für alle da und darum bleibt er dabei, daß es ihm frei steht hinzugehen, wohin er will!» Darauf kam der Häuptlingssohn selbst mit der Botschaft zurück: «Mein Vater ist entzückt, Dich unter seinem Dach bewirten zu dürfen, und im übrigen hat er allen jungen Leuten Befehl gegeben, Dich weiterzubegleiten!» Das war papuanische Diplomatie [24].

Es ist darum kein Wunder, daß die Eingeborenen mit Leib und Seele an ihrem Missionar hingen und seine Ankunft mit kindlichem Jubel begrüßten und seinen Weggang mit ebenso kindlicher Trauer beklagten. Als nach dreimonatigem Aufenthalt P. Verjus und seine beiden Gefährten durch den Schoner «Elangowan» wieder von Yule Island entführt wurden, folgten sie den scheidenden Missionaren, soweit sie waten und schwimmen konnten, in die See hinaus und schrien: «Warum verläßt Du uns? Komm zurück, komm zurück zu Deinen Kindern von Roro!» Weinend winkten sie ihr Lebewohl nach und riefen: «Komm wieder und vergiß nicht Deine Kinder von Roro!» Selbst die rauhen Seeleute, die nicht katholisch waren, wurden von dieser Wehklage beeindruckt und meinten: «Diese armen Menschen wissen, wer ihre wahren Freunde sind [25].» Ähnliche Beweise der Treue und Anhänglichkeit wiederholten sich beständig in allen Dörfern, in denen Henry Verjus auf seinen zahlreichen späteren Missionsreisen bekannt wurde.

Als er vor dem Dorf Pinupaka Anker warf, warteten die Leute seine Landung nicht ab, sondern schwammen ihm entgegen, unbekümmert um einen riesigen Hai, der ums Schiff herum sein Spiel trieb. Die Landung selbst war ein einzigartiger Triumph; alles stritt sich darum, die paar Habseligkeiten des Missionars zu tragen, die Kinder hielten ihn an beiden Händen und gaben sie nicht frei, bis man das Dorf erreicht hatte. Alles

---

23 AA 1886, 229: «Quand ces pauvres sauvages ont commis quelque faute à notre égard, c'est presque une bonne chose pour nous; car, dans la suite, ils font tout pour faire oublier leur manquement ... Comme j'avais été mécontent d'eux, je le leur fis sentir, et depuis ce furent nos plus fidèles mais.»

24 AA 1888, 8.

25 AA 1886, 257: «Reviens, missionnaire, je t'en supplie, criait le vieux chef Rauma tout en larmes, ‚reviens bientôt ... je suis attristé par ton départ et je veux te revoir!' ... les durs mariniers en furent émus: Ces pauvres gens voient, quels sont leurs vrais amis.»

schrie durcheinander: «Du mußt bei uns bleiben! Wir bauen Dir ein Haus und werden Dir von unseren Schweinen, Kokos, Bananen und Feldfrüchten geben, und Du wirst uns unterrichten und Tabak schenken [26]!» Bei seinem ersten Besuch des Ortes Mohu im Binnenland war man nicht weniger begeistert von ihm, der Oberhäuptling führte ihn in sein Versammlungshaus und stellte ihm die Notablen des Dorfes vor. Daran schloß sich ein großes Festmahl an und in Prozession trug man dem scheidenden Missionar soviel Feldfrüchte als Gastgeschenk nach, daß sein Boot die Menge der Gaben nicht fassen konnte [27].

Der Häuptling von Inoapokoa nötigte ihn zum Bleiben mit den Worten: «Missionar, Du mußt hier bei uns übernachten. Deine Füße sind krank und müssen erst ausruhen, damit es morgen wieder besser geht. Ich werde sogleich ein Schweinchen für Dich anbinden lassen und es Dir morgen mit auf den Weg geben!» Dann erschlug er seinen eigenen Hund, um seinen Gast zum Abendessen nach vornehmer Art bewirten zu können [28]. Bei einer andern Gelegenheit «brachten die braven Leute, die wegen unserer Abreise tieftraurig waren, Baumzweige an den vier Enden unseres Floßes an und schmückten sie mit Kränzen. Ich erfuhr, daß dieser Schmuck Ehre und Ruhm bedeutete, also das höchste Zeichen der Achtung war, die sich Häuptlinge untereinander zollten. So wurden auch wir geehrt und ich war gerührt durch diesen Beweis ihrer Ehrerbietung, der uns von diesen armen Wilden gegeben wurde. Das Schauspiel, als wir abfuhren, war erhebend und ganz dazu angetan, das Herz eines Missionars zu beeindrucken [29].»

Alles in allem kam Henry Verjus zu dem Urteil: «Es will uns scheinen, daß die Dörfer des Binnenlandes noch besser und zugänglicher sind als die der Küstenstämme.» Und von der Aufnahme in der Ortschaft Inawaje war er so begeistert, daß er schrieb: «Diese guten Leute, die nie mit Weißen in Berührung kamen, sind wirklich brav und gastfreundlich. Es wäre zu wünschen, daß wir uns bald an diesem Ort niederlassen und damit auch die benachbarten Plätze erfassen könnten [30].»

Doch genug der Beispiele, die sich um ein Vielfaches vermehren ließen und Zeugnis ablegen sowohl für die alles bezwingende Macht seiner Persönlichkeit wie für die kindliche Zuneigung und aufgeschlossene Disposition seines Volkes. Niemals hat dieser große Missionar am guten Willen der sooft verkannten und mißverstandenen Naturmenschen gezweifelt; er schenkte ihnen sein Vertrauen vom ersten Augenblick der gegenseitigen Begegnung an und erhielt von ihnen Vertrauen wie kein anderer nach ihm. Als bei der Landung auf Yule Island die Insulaner zum Schiff drängten, überfiel selbst den hartgesottenen Piratenkapitän Yankee Ned eine solche Besorgnis, daß er seinen Revolver zog. Doch P. Verjus

---

26 AA 1887, 296.
27 AA 1887, 359.
28 AA 1888, 10.
29 AA 1888, 317: «Je sus alors que ces branches signifiaient ‚Honneur et gloire!'» C'était la plus haute expression d'estime ... Je fus ému de ce témoignage, de ce respect, à nous donnés par ces pauvres sauvages ...»
30 AA 1888, 10: «Ces braves Noirs, éloignés du contact des Blancs, sont vraiment bons et hospitaliers ...»

verbot ihm und seinen Leuten zu schießen, möchte auch passieren was wolle. Er winkte die Papuas zu sich und gutmütig kamen sie an Bord und ließen sich von ihm beschenken; dann ging er unbekümmert mit ihnen an Land und blieb bei ihnen mit einer liebenswürdigen Selbstverständlichkeit, als trete er in den Kreis seiner eigenen Familie [31].

Genau das Gleiche geschah auch später in Situationen, die menschliches Ermessen als äußerst kritisch beurteilen mußte. Seit urdenklichen Zeiten hatten die Eingeborenenstämme unter sich ihre kleinen und großen Stammesfehden ausgetragen und lebten praktisch in feindlicher Isolierung voneinander. Flammte irgendwo die verhaltene Glut zu lodernder Leidenschaft auf, war plötzlich der weiße Missionar zur Stelle, pflanzte sein Herz-Jesu-Banner mitten zwischen den feindlichen Lagern auf und predigte den Frieden. Und jedesmal geschah das Wunder: Beide Parteien lieferten ihm die Waffen aus, überreichten ihm zum Zeichen ihrer Unterwerfung ihren kostbaren Federschmuck und ernannten ihn zu ihrem «Oberhäuptling» [32]. So kam Henry Verjus zu der Überzeugung, daß seine «braven Naturkinder in Wirklichkeit keine blutrünstigen Mörder seien und ihre Waffen mehr dem Fischfang und der Jagd als dem Kriege dienten».

Viel schlimmer waren die Beziehungen der Eingeborenen zu den Weißen im Lande, die wegen ihrer häufigen Übergriffe in die Rechte der Einheimischen nirgendwo sicher waren. Scharmützel zwischen Weiß und Farbig gehörten allmählich zur Tagesordnung und in seinem Dilemma bat der britische Statthalter persönlich den einflußreichen Glaubensboten, diesem unerträglichen Zustand der Unsicherheit ein Ende zu bereiten. Jede bewaffnete Bedeckung ausschlagend begab sich dieser in das Kampfgebiet und pflanzte seine Friedensfahne auf. Und in ihrem Schatten reichten sich schließlich Briten und Papuas mit gestreckten Waffen ehrlich und friedlich die Hände. Zum bleibenden Gedächtnis an diesen denkwürdigen Augenblick gründete Henry Verjus hier ein neues Dorf unter dem Namen «Jesu Baibua», d. h. «Friede Christi». Wie ein Lauffeuer pflanzte sich die Kunde fort von Stamm zu Stamm bis ins entlegene Binnenland hinein und aus allen Dörfern kamen Gesandtschaften, um Missionare für sich zu erbeten [33]. Beglückt über den Erfolg schrieb unser großer Apostel die Worte: «Wir haben dem Volk die Bruderhand dargeboten, ohne Waffen und voller Liebe zu ihm. Wie oft haben die Leute diese Hand geküßt und bei unserer Abreise mit Tränen benetzt! Und ich hoffe, daß sie einmal vollkommen begreifen werden, daß wir gekommen sind, sie zu retten und nicht zu unterjochen, um sie zu Brüdern, aber nicht zu Sklaven zu machen [34]!»

---

31 AA 1886, 164.

32 AA 1891, 238, 239: «Quel singulier homme que ce Missionnaire. Il a une figure de bois! Qui pourra résister?»

33 AA 1892, 215–219.

34 AA 1886, 259: «Nous lui avons tendue cette main sans armes, mais pleine d'affection pour eux. Ils l'ont baisée bien souvent. Ils l'ont arrosée de leur larmes à notre départ, et un jour, je l'espère, moins éloigné peut-être que nous le pensons, ils comprendront que nous sommes venu pour les sauver, non pour les asservir, pour en faire des frères et non des esclaves.»

All diese tiefgreifenden Erfolge in der Behandlung eines noch recht unzivilisierten Naturvolkes waren aber nicht nur in dem Zauber seiner machtvollen und gewinnenden Persönlichkeit begründet, sondern ergaben sich nicht zuletzt aus einer ganz wesentlichen Voraussetzung, nämlich der eingehenden Kenntnis der Landessprache. Die von der Congregatio de Propaganda Fide aufgestellte Forderung: Missionarii aut addiscant linguam indigenam aut abdicent sacrum ministerium (Coll. I, no. 504), ward ihm von Anfang an ein Axiom, zu dem er auch seine Mitarbeiter verpflichtete: «Die Hauptsache liegt darin, die Sprache der Eingeborenen zu erlernen, denn dann ist man Herr über sie. In Form eines Wörterbuches habe ich (bereits in den ersten drei Monaten) an die 1000 Ausdrücke zusammengestellt und schon mit diesen 1000 Wörtern gelang es mir, geläufig mit ihnen zu reden [35].» Kurze Zeit darauf konstatierte auch P. Navarre: «Wir müssen zuerst die Sprache lernen, das hauptsächlichste Mittel zur Verkündigung des göttlichen Wortes. Doch scheint nach P. Verjus die hiesige Sprache nicht allzu schwierig zu sein, denn er hat schon mit dem Schulunterricht begonnen und erzielt erfreuliche Erfolge [36].»

Später äußerte sich Msgr. Verjus abermals zu dem Problem: «Die Kenntnis der Sprache war notwendig ehe wir anfangen konnten, Schule zu halten. Nun gibt es auf Neuguinea soviele Sprachen wie Stämme. Da kam uns der heilige Geist zuhilfe und wir lernten sie nach und nach sprechen; gegenwärtig sind Wörterbücher und Grammatiken in Druck gegeben, von Katechismus und Lesebüchern gar nicht zu reden, die wir selbst in Leo-Hafen gedruckt haben [37].» In Rom überreichte er selbst dem Hl. Vater den ersten von ihm in der Roro-Sprache abgefaßten und auf Yule von den Brüdern gedruckten Katechismus und ließ ein zur Drucklegung bereites Wörterbuch von ihm segnen [38].

Nachdem also die notwendigen Grundlagen einmal geschaffen waren, bekam das ganze Schulwesen in der Mission einen rapiden Auftrieb und wurde von erstrangiger Bedeutung. Vier Jahre nach der Landung auf Yule Island bestanden schon in sechs verschiedenen Ortschaften sogenannte «Schulkirchen», die sich eines regen Besuches erfreuten nicht nur von Kindern, sondern auch von Erwachsenen. Hatte P. Verjus anfangs allein die ganze Last des Unterrichtes getragen, so erhielt der nun die Unterstützung des P. A. Toublanc und der neuangekommenen Schwestern, so daß er selbst die intensive Missionierung des großen Mekeo-Distriktes beginnen konnte, wohin sein Ruf ihm schon vorausgegangen war.

Über den Schulbetrieb heißt es unter anderem: «Der Unterricht beginnt, indem mit lauter Stimme das Vaterunser gebetet oder gesungen wird. Die Kinder lernen leicht, was man ihnen beibringt. In der Bilderbibel kennen sie sehr bald alle Personen, ihre Bedeutung und ihre vollbrachten Taten. Jedes Kind ist hocherfreut, wenn es an die Reihe kommt,

35 AA 1886, 259.
36 AA 1887, 139.
37 AI 1893, 84.
38 Les Missions Catholiques 1892, 546: «Enfin nous présentâmes les manuscrits en langue de Roro: Dictionnaire, Grammaire, Histoire sainte, Sermonaire; tout était là avec le catéchisme.»

und alle brechen in helles Gelächter aus, wenn ein Erwachsener sich einmal vertut. Wer gut geantwortet hat, bekommt zum Lohn ein wenig Tabak, und es gibt kein probateres Mittel zur Aufmunterung ... Die hiesige Jugend ist artig, arbeitsam und talentiert. Während der Arbeit draußen singen sie fromme Lieder, die wir ihnen beigebracht haben. Doch behalten sie nur den Text, für die Melodie erfinden sie jeweils eine andere [39].» Die besten Kinder behielt man auf der Hauptstation, um Religionslehrer und -lehrerinnen aus ihnen zu machen und den Grundstock zu späteren echtkatholischen Familien zu legen. Bei dem Mangel an europäischem Missionspersonal war man eben notwendigerweise dazu gezwungen, schon frühzeitig das Problem des Laienapostolates in Angriff zu nehmen und auf irgendeine Art zu lösen.

Soweit die skizzenhafte Darstellung der religiösen Belange und rein missionarischen Arbeiten, in deren Erfüllung sich Henry Verjus als wirklicher Meister und ideales Vorbild erwies. Doch wird das Bild seines Charakters noch vollkommener abgerundet durch einige weitere Eigenschaften, die für jeden Pioniermissionar eine äußerst wertvolle, ja wesentliche Bereicherung darstellen: Er besaß ein sehr praktisches Urteil und ein tiefes wissenschaftliches Interesse an allem, was seiner missionarischen Arbeit förderlich sein konnte.

Zunächst bewies er eine erstaunliche Umsicht, daß er gerade Yule Island als den besten Ausgangspunkt für die Missionierung des weiten papuanischen Binnenlandes wählte. Dem ersten Bericht an seinen Obern fügte er eine selbstaufgenommene Karte vom Hall Sound (= Leo-Hafen) bei, warnte aber zugleich, dieser Skizze zuviel Wichtigkeit beizumessen, weil sie noch ungenau und zum mindesten unvollständig sei. Er hätte darauf u. a. weitere 25 Ortschaften einzutragen, deren genaue Lage aber vorerst noch zu erforschen sei. Für das nächste Mal stellte er einen besseren Plan in Aussicht [40]. In der eben genannten Bucht münden 12 Flüsse, die den Zugang zum Herzen Papuas öffneten; die Flußufer, die Küsten und die dahinter liegenden Waldstriche seien verhältnismäßig dicht bevölkert. In 10 Stunden Umkreis von Yule gäbe es allein über hundert Dörfer, in denen die gleiche Sprache gesprochen würde, einige Dörfer zählten über 1000 Seelen. Alles in allem: Wie sich in der Folgezeit immer mehr herausstellte, bot Yule Island als Sprungbrett ins Innere von Neuguinea die denkbar besten Vorteile [41].

Von größter Tragweite für die Entwicklung der Mission auf dem Festland war die Entdeckung des großen St. Josef-Flusses, der von den Eingeborenen «Paimumu» genannt wurde. Zuerst befuhr er diesen Strom in Begleitung seines Mitbruders P. Louis Couppé, dann schloß er sich am 18. August 1878 einer Expedition der Forscher Cameron und English an, die auf der Suche nach Gold das Binnenland kennen lernen wollten. Die Eingeborenen weigerten sich im Beginn hartnäckig, den unbekannten Weißen Ruderdienste zu leisten und nur der geduldigen Taktik des Missionars war es zuzuschreiben, daß sie es seinetwegen dann doch taten. Gold fand

39 AI 1887, 506 (Lettre du P. Taublanc). Ähnlich AI 1889, 23.
40 Die neue Karte findet sich in AA 1888, 264–265.
41 AA 1887, 295.

man Gottseidank nicht, dafür kam P. Verjus mit vielen Binnendörfern erstmalig in Berührung und konnte sie für die Mission gewinnen. Und das war ja seine Absicht gewesen. Von der Schönheit des Flusses war er so hingerissen, daß er sagte, sie sei mit Worten kaum zu schildern [42]!

Es würde zu weit führen, all den Wasser- und Urwaldwegen nachzugehen, die Henry Verjus suchte und fand, um das Gottesreich in das Innere Neuguineas hineinzutragen. Solange es noch einen Winkel seines Arbeitsfeldes zu entdecken gab, gönnte er sich keine Ruhe, auch nicht als Bischof. Weil er zutiefst von seiner göttlichen Sendung durchdrungen war, erblickte er in jedem Wesen, das Gott seiner Liebe anvertraute, dessen heiliges Ebenbild. Und darum brachte er auch jedem Eingeborenen und seiner Umwelt ein echt menschliches Interesse entgegen, das allerdings immer von einer übernatürlichen Einstellung getragen war.

Bevor er seine missionarische Laufbahn antrat, hatte er sich bereits anhand der allerdings geringen vorliegenden Literatur über die Entdeckungsgeschichte und Ethnographie Papuas informiert und war bestrebt, diese Berichte später durch eigene Beobachtungen und Erfahrungen immer mehr zu ergänzen oder sogar zu berichtigen. Hören wir selbst einen Auszug aus seinen Briefen: «Mir scheint, als ob all diese so friedlichen und gastfreundlichen Stämme vom Hall Sound ... nicht wirkliche Papuaner sind, denn nach den Aussagen der Reisenden will «Papu» besagen: «Schwarze mit Kraushaar.» Und dennoch haben wir hier eine Rasse, die fast gelblich ist und zwischen dem eigentlichen Papua und dem Malaien steht. Ihr Gesicht hat nichts Herabwürdigendes an sich, ich habe ganz im Gegenteil unter ihnen Typen gefunden, die in Europa Bewunderung erregen würden! Die Lippen sind weder dick noch aufgedunsen, die Nase gerade oder gebogen, die Backenknochen wenig hervortretend. All das läßt vermuten, daß wir hier eine andere, zahlreiche, starke und interessante Rasse vor uns haben, von der D'Albertis sagte: Es ist ein Volk, das mehr als ein anderes dem Rufe einer gesitteten Nation, die ihm eine brüderliche Hand ausstrecken würde, entgegenkäme [43]!»

Nachdem er sich im gleichen Schreiben bewundernd über die Flora und Fauna des Landes in Einzelbeispielen verbreitet hat, kommt er auch auf die religiösen Gegebenheiten dieser Menschen zu sprechen und stellt fest: «Über die Religion unserer Wilden würde es mir sehr schwer fallen, einen genauen Bericht zu erstatten. Hinsichtlich dieses Punktes geben sie sich sehr verschlossen und wollten meine an sie gestellten Fragen niemals direkt beantworten. Sicher aber glauben sie an Gott, kümmern sich aber weniger um ihn als um den Teufel, den sie bisweilen um Rat angehen. Aus ihrem Kult und ihrer Ehrfurcht vor den Toten kann man schließen, daß sie auch an die Fortdauer der Seele glauben, doch müßte ich erst noch längere Zeit unter ihnen zubringen, um Endgültiges zu erfahren. Ich hoffe,

---

[42] AA 1888, 261. In der großen Ortschaft Inawi kam es dann auch schon im folgenden Jahr zur Gründung einer Zentralstation «Sancta Maria», in der auch ein Schwesternkonvent errichtet wurde.

[43] AA 1886, 259. «... Leur figure n'a rien de dégradé et j'ai trouvé chez eux, au contraire, des types qui seraient admiré en Europe ...»

Sie in Zukunft diesbezüglich vollständig zufrieden stellen zu können. Inzwischen aber kann man nicht behaupten — wie einige Reisende das tun —, es fehle ihnen jede Religion. Zweifellos besitzen sie Örtlichkeiten und Dinge, die in ihren Augen als heilig oder «buco» gelten, wie es in ihrer Sprache heißt. Sobald sie gelernt haben, das Kreuzzeichen zu machen, verbinden sie schon mit dieser Handlung einen religiösen Begriff. Ihr ehrfurchtsvolles Schweigen, wenn sie mich beten oder zelebrieren sehen, all das zeigt bei ihnen ganz im Gegenteil eine große Religiösität an. Vielleicht kennen sie keinen äußerlichen, organisierten Gottesdienst, doch das halte ich noch für zweifelhaft, denn in mehreren Dörfern habe ich eigene, originelle Gebäude angetroffen, über deren Bedeutung man mir keinen Aufschluß geben wollte. Jedenfalls glauben sie leicht alles, was man ihnen von den Wahrheiten unserer heiligen Religion begreiflich machen kann.» An einer andern Stelle behandelt er das Thema Magie (nepu) und gibt abermals zu, daß er «sich über all ihre religiösen Vorstellungen noch keine hinreichende Rechenschaft habe geben können [44].»

Mögen diese ersten Beobachtungen wegen der Kürze der Zeit auch noch so unvollkommen und lückenhaft gewesen sein, so ist doch anerkennenswert, mit welch lebhaftem Interesse er den Sitten und Gewohnheiten seiner Eingeborenen nachspürte und wie vorsichtig er dabei in seinem Urteil blieb. Und es ist jammerschade, daß es ihm nicht vergönnt war, länger und intensiver diesen Problemen der modernen Völkerkunde nachzugehen, denn er war in vielen Dingen sicher auf dem richtigen Wege, jedenfalls mehr als manche Forscher und Missionare der Folgezeit, die überall nur dunkelstes Heidentum sahen und den Eingeborenen jedwede Kenntnis höherer Begriffe und Lebenswerte abzusprechen bemüht waren. Er jedoch fand eine Brücke, die das natürlich Gute in ihrem Charakter mit dem Leben in Christus verband.

Abschließend zitieren wir noch eine Mahnung, die Msgr. Verjus an einen Theologiestudenten richtete: «Was uns nottut, sind wahre Missionare, nicht Abenteurer. Arbeiten Sie also nach Kräften. Lernen Sie gründlich die Moraltheologie, Sie werden sie hier sehr notwendig gebrauchen! Studieren Sie gründlich Dogmatik, allerdings unter Hintansetzung aller Spitzfindigkeiten, und werden Sie vor allem ein tüchtiger Religionslehrer! Es ist nicht leicht, den armen Wilden einfach und klar unsere heiligen Glaubenswahrheiten zu erklären. Studieren Sie auch die neueren Streitfragen und Probleme, denn selbst hierzulande muß man darin bewandert sein. Vor allem aber trachten Sie danach, ein Heiliger zu werden! Ihr armer Missionsbischof hat ‚allen alles' werden müssen, gleichsam ein Eingeborener unter Eingeborenen. Er hat sich mit Leib und Seele der Bekehrung der bedauernswerten Schwarzen geweiht. Sehr oft fühle ich mich am Kreuze. Erweisen Sie mir den Liebesdienst Ihres Gebetes, und nun Gott befohlen [45]!»

---

[44] AA 1886, 259: «Quant à la religion de nos sauvages, j'aurais bien de la peine à vous en parler avec exactitude ... Ils croient sûrement à Dieu, mais ils s'en occupent moins que du diable qu'ils consultent quelquefois ... En attendant on ne peut pas dire, comme l'affirment quelques voyageurs, qu'ils n'ont pas de religion ...»

[45] AI 1888, 162: «... Etudiez la morale, vous en aurez grand besoin. Mais ne négligez pas l'étude serieuse du dogme. Laissez de côté les subtilités. Devenez un bon catéchiste ... Par dessus tout, devenez un saint. Adieu. Votre Père Verjus s'est fait sauvage

Diese Worte klingen wie ein Testament an alle jene, die sich auf den Missionsberuf vorbereiten und in die Fußstapfen dieses Apostels der Liebe treten wollen [46]. Ihr heiliger Ernst spricht zur Seele eines jeden jungen Priesters, dem der Heiland Seelen anvertraut, die geliebt, gewonnen und gerettet werden wollen. Man sucht in heutiger Zeit soviel nach neuen Wegen und Methoden, um die Herzen der Menschen zu erobern für Gottes Reich, aber was hilft das alles, wenn nicht ein jeder Missionar das Letzte gibt, was er besitzt, und wirklich allen alles wird mit dem gleichen heroischen Verzicht auf das eigene Ich und der gleichen selbstlosen Hingabe an seine göttliche Sendung wie es ein Bischof Verjus uns vorgelebt hat [47]!

Miscellanea

Häufige Selbstmorde in Japan. — In seiner weiterausgreifenden Untersuchung «Der Selbstmord als Weltproblem» (Stimmen der Zeit, April 1961, 36—47) bespricht Prof. Georg Siegmund auch die sehr häufigen Selbstmorde im heutigen Japan, wobei er sich auf die Aussagen japanischer Fachleute und katholischer Missionare stützen kann. In der freien Welt des fernen Ostens ist laut Statistik Japan «das Land mit der größten Häufigkeit von Selbstmorden» (39). Man zählte im letzten Jahre dort 25,3 Selbstmorde auf je 100 000 der Bevölkerung (45). «Seit jeher spielte der Selbstmord in Japan eine gewisse Rolle (das vorgeschriebene Harakiri wurde allerdings schon 1868 abgeschafft), ist aber erst in diesem Jahrhundert zu einem beängstigenden Allgemeinproblem geworden» (39). Das ist eine «beunruhigende Entwicklung» (40). «Eine ausreichende Analyse der diese Selbstmordhäufigkeit bedingenden Faktoren» (40) kann man heute noch nicht bieten. Aber einiges ist schon erkennbar: Westlicher Existenzialismus und dialektischer Materialismus haben weite Kreise Japans erobert, aber «keine dieser großen führenden Weltanschauungen ist in der Lage, eine wirklich befriedigende Antwort auf die grundlegende Sinnfrage des Lebens zu geben» (41). Auf religiösem Gebiete hat der moderne Synkretismus keine nennenswerte Hemmwirkung mehr, da man persönliche Bindung und Entscheidung in der modernen Religion nicht will (42). Ästhetische Gefühlshaltung (Pantheismus) (43), das zum Idol erhobene Gefühlsleben (45), sexuelle Vergeilung religiöser Antriebe (44), Pseudo-Ekstase usw. bringen mit sich einen «Horror vor dem Absoluten» (44). Die Folge ist dann: leichtfertiges Spielen mit Selbstmordgedanken, Pessimismus, Nihilismus, Flucht vor der Verantwortung, Verzweiflung. Denn «jeder Selbstmord geschieht aus Verzweiflung, sei es aus einer latenten ..., sei es aus einer ausgesprochenen Verzweiflung eines bewußten Nihilismus» (46). Georg Höltker

---

avec les sauvages. Il s'est jeté corps et âme dans l'évangelisation de ces pauvres Noirs. Priez pour moi, Je suis sur la croix bien souvent ...»

[46] Was er von andern verlangte, tat er auch selbst: «Rien n'est inutile, tout est necessaire en mission. Pou moi, je sens combien est indispensable la science, et tous les soirs avant de me jeter sur ma natte, je repasse quelque chose de nos saints dogmes et de la théologie morale. Je prépare toujours avec soin mes sermons et mes conférences et même mes catéchismes aux sauvages.» (AA 1891, 162).

[47] Cf. *C. Laufer,* Um das letzte Opfer eines Missionars, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Beckenried 1957, 54.

Inventario dell'Archivio storico della S. Congregazione «de Propaganda Fide»

P. Nicola *Kowalsky* O.M.I., Archivista, Roma

Parte II.

Scritture riferite nei Congressi (S.C.) — 1346 voll.

I documenti di questa serie, di secondaria importanza per la S. Congregazione e non discussi nelle Congregazioni Generali, ma nel Congresso settimanale, sono preziosissimi dal punto di vista storico, poichè riflettono in certo modo la vita quotidiana delle Missioni.

La Collezione non aveva al principio un nome stabile. La vediamo infatti descritta coi termini: 1) Scritture riferite nei Congressi, 2) Scritture riferite nei Congressi dell'Em.mo Prefetto, 3) Scritture non riferite (cioè non discusse nelle Congregazioni Generali).

Per motivi pratici, essa è divisa in due grandi serie. La prima contiene le lettre giunte a Propaganda dalle terre di Missione, per cui è ovvia la distribuzione geografica: Etiopia, Cina, Oceania ecc. La seconda raccoglie materiale che ha diretto riferimento alla S. Congregazione o ad Istituti da essa dipendenti.

L'ordinamento è piuttosto irregolare. Così i fondi della seconda serie sono in genere divisi per materie, come: Collegio Urbano, Stamperia, Visite e Collegi ecc., ma tale divisione non è seguita rigorosamente. Lo stesso si dica dei documenti riguardanti ciascuna materia: sono generalmente disposti in ordine cronologico, ma non sempre.

Ogni volume reca scritto sul dorso l'anno o anni ricoperti dai documenti. Le carte non datate sono state riunite in volumi speciali detti di «Miscellanea».

La prima serie

Non offre difficoltà particolari — Basterà dare l'elenco dei volumi, nell'ordine alfabetico in cui sono collocati in Archivio.

Africa, Malta	1670—1891	4 voll.
Africa, isole dell'Oceano Australe, Capo Buona Speranza . .	1643—1892	8 voll.
Africa Centrale, Etiopia, Arabia	1630—1892	10 voll.
Africa, Angola, Congo, Senegal, Isole dell'Oceano Atlantico .	1645—1892	9 voll.
Albania, Macedonia, Montenegro	1640—1892	44 voll.
America Antille	1634—1892	11 voll.
America Settentrionale, Canadà, Nuova Bretagna, Labrador, Terra Nuova	1668—1892	32 voll.

America Centrale, dal Canadà all'Istmo di Panama . . .	1673—1893	59 voll. +	4 Miscellanee
America Meridionale, dall'Istmo di Panama allo stretto di Magellano	1649—1892	15 voll.	
Anglia	1627—1892	29 voll. +	5 Miscellanee
Arcipelago, Atene, Balcani, Candia, Grecia	1644—1892	54 voll. +	2 Miscellanee
Armeni	1430—1862	44 voll. +	36 Miscellanee
Barbaria	1638—1892	22 voll. +	1 Miscellanea
Belgio e Olanda	1614—1892	35 voll. +	10 Miscellanee
Bosnia	1647—1892	17 voll. +	6 Miscellanee
Bulgaria e Vallachia	1638—1892	16 voll.	
Bulgari	1860—1862	1 vol.	
Cina e regni adiacenti	1798—1892	36 voll. +	6 Miscellanee
Dalmazia	1638—1882	22 voll. +	3 Miscellanee
Egitto, Copti	1648—1892	23 voll. +	1 Miscellanea
Elvezia, Rezia, Savoia, Piemonte	1639—1892	21 voll. +	6 Miscellanee
Francia	1621—1892	11 voll. +	1 Miscellanea
Germania e Missioni settentrionali . . .	1622—1892	26 voll. +	7 Miscellanee
Giorgia (Georgia)	1626—1892	7 voll.	
Greci	1622—1862	4 voll.	
Greci Melchiti	1685—1862	25 voll.	
Indie Orientali, Cina	1623—1799	40 voll.	
Indie Orientali	1800—1892	37 voll. +	4 Miscellanee
Irlanda	1625—1892	45 voll.	
Isole Ionie	1643—1892	15 voll.	
Italo Greci	1576—1861	11 voll.	
Maroniti	1622—1859	25 voll.	
Mesopotamia, Persi, Caldei . .	1674—1892	24 voll. +	2 Miscellanee
Moldavia	1629—1892	13 voll.	
Moscovia, Polonia, Ruteni . .	1624—1892	24 voll. +	1 Miscellanea
Moscovia, Bessarabia, Crimea .	1679—1856	1 vol.	
Moscovia, Polonia, Ruteni . .	senza data	1 vol.	
Oceania	1816—1892	17 voll.	
Romania, Costantinopoli . . .	1663—1892	42 voll. +	1 Miscellanea
Scozia	1623—1892	9 voll.	
Servia (Serbia)	1669—1892	5 voll.	
Siri	1631—1862	13 voll.	
Siria	1860—1892	4 voll.	
Smirne	1667—1892	9 voll.	
Spagna, Portogallo, Gibilterra .	1666—1892	5 voll.	
Svezia	1762—1892	5 voll.	
Terra Santa	1630—1892	29 voll.	
Terra Santa, Emmaus	senza data	1 vol.	
Ungheria e Transilvania . . .	1622—1892	8 voll.	

Diamo uno sguardo generale a questi fondi che spiegheremo poi in particolare per quanto è necessario.

Cardinali, Segretari, Protonotari, Consultori	1669—1892	3 voll. + 2 Miscellanee, Sacra Congregazione.
Missioni	1646—1892	28 voll. + 25 Miscellanee
Stato Temporale	1622—1892	48 voll. + 2 Miscellanee
Ministri	1623—1892	11 voll. + 1 Miscellanea (Drach)
Stamperia	1622—1892	7 voll.
Collegio Urbano	1622—1892	22 voll. + 10 Miscellanee
Collegi Vari	1622—1892	61 voll. + 10 Miscellanee
Ospizi		
Ospizio degli Armeni in S. Biagio	1832—1892	1 vol.
Ospizio S. Stefano de' Mori degli Abessini	1700—1843	1 vol.
Ospizio dei Maroniti a Roma	1632—1892	2 voll. + 1 Miscellanea
Ospizio dei Ruteni (dei SS. Sergio e Bacco, o di S. Maria del Pascolo)	1639—1892	3 voll.
Visite e Collegi	1622—1836	44 voll.

Cardinali, Segretari, Protonotari, Consultori

Questo fondo contiene il cosiddetto «biglietto di nomina» dei sopraindicati personaggi. Gli elenchi dei Prefetti e Segretari che si trovano nella Sala di studio furono compilati in gran parte con materiale di questo fondo, che ha piuttosto valore biografico.

Missioni

Sono documenti che non riguardano le norme dell'attività missionaria, ma domande per l'ammissione degli aspiranti missionari, informazioni chieste sul loro conto, approvazione e nomina dei missionari, enumerazione delle persone appartenenti a una determinata missione ecc.

Nel sec. 19 hanno notevole valore storico le carte ed i resoconti delle opere di cooperazione missionaria, come per es. l'Opera della Propagazione della Fede e della Santa Infanzia.

Più della metà del fondo «Miscellanea Missioni» è costituita da carte varie, non registrate al momento dell'arrivo in archivio e ordinate posteriormente più o meno cronologicamente. Il resto dei volumi è ordinato secondo le materie. Ne diamo qui i titoli.

Nomi dei Missionari;
Esami dei Missionari;
Giuramenti dei Missionari;

Stati delle diverse Missioni appartenenti alla S. Congragazione 1794—1804;
Scritture riguardanti l'esecuzione del Breve di soppressione dei PP. Gesuiti nei luonghi di Missione;
Carte riferite riguardanti l'opera Apostolica dal 1859 al 1892.

Stato Temporale

Contiene documenti riguardanti i beni e gli edifici posseduti dalla S. Congregazione di Propaganda Fide.

Ministri

Contiene tutto il materiale riguardante gli ufficiali della Sacra Congregazione di Propaganda.

Stamparia

Fondo preziosissimo per la storia della famosa tipografia poliglotta di Propaganda, che nel 1908 fu annessa alla tipografia poliglotta vaticana.

Collegio Urbano

Contiene tutta la documentazione circa la fondazione e la storia del Collegio Urbano.

Collegi vari

Contiene tutto il materiale dei Collegi dipendenti da Propaganda, tranne l'Urbano. Bisogna tener presente che fra questi «Collegi» si trovano parecchie Società missionarie come per es. S. Ottilia, Scheut, P. I. M. E. Saveriani, Figli del S. Cuore di Gesù di Verona, Missioni Africane di Lione, M. E. di Parigi, Seminario dello Spirito Santo, Steyl.

Diamo qui l'elenco alfabetico dei Collegi di cui si hanno documenti in questo fondo:

Collegi

Americano a Lovanio
Americano del Nord a Roma
Ancona
Armeno di Leopoli
Avignone
Batistini
Brignole Sale a Genova
Brusberga (Braunsberg)
Canadese a Roma
Cappuccini a Roma (S. Fedele)
Colonia (Casa Salda)
Comboni a Verona
Como
Cinese della S. Famiglia a Napoli
Craslau
Dilinga (Dillingen)
Elvetico a Milano
Fulda
Germanico di Praga
Germanico Ungarico a Roma
Greco a Roma
Gratz
Illirico a Fermo
Illirico a Loreto
Inglese a Duaco (Douai)
Inglese a Lisbona
Inglese a Roma
Irlandese a Duaco (Douai)
Irlandese a Lilla
Irlandese a Lovanio
Irlandese a Parigi
Irlandese a Roma
Irlandese di tutti i Santi a Dublino
Linz
Lione (Miss. Africane)
Lusatico (Praga)

Maroniti a Ravenna
Maroniti a Roma
Mill Hill a Londra
Missioni Estere a Parigi
Montefiascone
Monte Mario
Olandese a Lovanio
Olmucense
Ossieri in Sardegna
Italo-Greco a Palermo
Perugia
Portogallo
Praga detto di S. Bartolommeo
Premostratense di Colonia
Reichenbach, Bavaria (S. Ottilia)
Riformati Irlandesi
Ruteni a Leopoli
S. Antonio d'Assisi in Roma (PP. Conventuali)
S. Barbara (Vienna)
S. Bartolommeo all'Isola
S. Benedetto di Ullano
S. Calogero di Milano
S. Clemente
S. Isidoro
S. Matteo in Merulana
S. Maria delle Fornaci
S. Maria in Posterula (Agostiniani Irlandesi a Roma)
S. Norberto
S. Pancrazio
S. Pietro in Montorio
S. Pietro e Paolo a Roma
Scheut I. C. M.
Scozzese di Duaco (Douai)
Scozzese di Lilla
Scozzese di Roma
Scozzese di Valladolid
Spagna
Spirito Santo in Francia
Steyl in Olanda
Transilvania
Treveri
Valladolid
Vilna

Ospizi

Si tratta degli ospizi a Roma per i pellegrini di rito orientale dove talvolta abitavano anche degli studenti ecclesiastici che non avendo un collegio proprio frequentavano le scuole romane.

Visite e Collegi

Il fondo è una raccolta delle relazioni delle visite fatte per ordine di Propaganda a varie missioni, e principalmente ai Collegi dipendenti da essa. In massima parte il materiale appartiene ai primi decenni della Sacra Congregazione; le altre visite si trovano in altri fondi, soprattutto nelle Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali. I volumi sono disposti in ordine cronologico, mentre il contenuto di ciascun volume è disposto per materia. Parecchi volumi hanno l'indice. Diamo qui la lista dei titoli dorsali dei volumi.

1) Visite 1622—1624
2—3) Visita della Dalmazia di diversi Collegi e monasteri 1625—1626
4) Visite Dalmazia e Collegi 1627
5) Visitationes collegiorum pontif. et diversorum monasteriorum 1627
6) Visite collegi ed università 1628
7—8) Collegi e visite 1629—31
9) Visitatio studii Carm. Disc. S. M. Victoriae 1632
10—26) Visite e Collegi 1623—1646
27) Visite Collegi di Avignone 1647
28—29) Visite e Collegi 1647—1648
30) Collegi di Avignone
31—32) Visite in diverse isole dell'Arcipelago
33) Visite dei Collegi: Urbano, dei Maroniti, di Fermo

34) Visita all'Albania 1676
35) Visite dei Collegi: S. Pancrazio, Urbano, S. Pietro in Montorio, S. Bartolomeo all'Isola, di Assisi, Inglese di Douai 1692
36) Visite del Collegio Germanico e altri Oltramarini e Oltramontani 1697—1698
37—39) Visita dell'Arcipelago 1709
40) Visita al Collegio Urbano 1733
41) Visite dei Collegi di Vilna, Brunsberga, Fulda, Inglese di Douai, Casa Salda di Colonia 1741—1742
42) Visite dei Collegi di Vienna, Dilinga [Dillingen] 1741—1742
43) Visite dei Collegi di Praga, Olmütz, Irlandese di Lovanio
44) Visite dei Collegi di S. Pietro in Montorio, S. Antonio, S. Bartolomeo all'Isola 1833, 1834, 1836.

(Udienze)

Udienze di Nostro Signore 1666—1895 = 252 voll.

Dal 1622 al 1665 le Congregazioni Generali si tenevano spesso davanti al Santo Padre: coram Sanctissimo. Dal 1666 in poi, venuto a cessare l'uso di tali Congregazioni Generali, fu affidato al Segretario l'incarico di riferire al Papa in giorni determinati gli affari più importanti in corso e domandare le facoltà necessarie per gli affari che eccedono il potere del Cardinal Prefetto o della Sacra Congregazione. Da qui l'origine della collezione, che è una raccolta di brevi suppliche a S. Santità. Le decisioni pontificie alle proposte delle Congregazioni Generali si trovano nei «Verbali» degli Acta della Sacra Congregazione. Il fondo «Udienze» contiene affari di carattere piuttosto personale e privato: domande di grazia, di indulgenze, di privilegi, dispense matrimoniali ecc. La collezione molto modesta al principio, 38 volumi fino al 1800, saliva in 95 anni del sec. 19 a 252 volumi.

In origine gli affari da trattarsi nell'Udienze furono trascritti in forma di regesti, più tardi fu scritto per ciascun affare un foglio separato, in fondo al quale il Segretario notava la decisione data dal Sommo Pontefice. Dal terzo volume in poi venivano annessi al foglio i documenti originali, domande, lettere ecc. che formavano la base degli affari. Il numero di questi originali cresceva ogni anno, per cui si cessò di fare il regesto (per es. nei volumi 10, 11, 12, 13, 21, 28), e il Segretario notava le decisioni sul dorso della domanda originale.

Poichè il numero degli affari aumentava sempre più, si tornò al sistema dei regesti detti allora «Ricordi per Mons. Segretario». Da essi si sviluppò il cosiddeto «Foglio di Udienza».

I Fogli d'Udienza contengono vari affari e sono segnati con numeri in ordine progressivo, che ogni anno ricominciano dall'unità e che sono seguiti dalla data dell'Udienza stessa; poi vengono indicati gli affari, anch'essi segnati col proprio numero d'ordine, che rimanda agli originali. Esempio: «Foglio d'Udienza N. 3, Udienza del 20 Febbraio 1861, affare

N. 5: Benedettini Silvestrini di Ceylon chiedono di poter erigere le Stazioni della Via Crucis.

Le «Udienze», se di scarso valore storico, erano di primaria importanza per il lavoro giornaliero della Sacra Congregazione, e servivano per uso interno di essa alcuni indici che formano i seguenti fondi di cui, per completezza, diamo qui l'elenco.

Deputazioni e Facoltà ordinarie	1699—1856	8 voll.
Facoltà straordinarie	1760—1850	9 voll.
Registro delle Udienze	1764—1832	23 voll.
Minute di Udienze	1764—1803	6 voll.
Udienze	1810—1848	3 voll.

Questo ultimo fondo contiene le minute delle lettere di risposta mandate da Propaganda all'interessato in seguito all'Udienza.

Un buon indice di questi fondi è a disposizione degli studiosi nella Sala di studio.

Veniamo adesso ai fondi che contengono le carte mandate da Propaganda alle Missioni; cioè:

Brevi e Bolle, Istruzioni, Decreti, Lettere.

Brevi e Bolle 1795—1952 = 11 voll.

Contengono le decisioni Pontificie più solenni riguardanti i territori di Propaganda Fide come per es.: erezione di Provincie Ecclesiastiche e di Vicariati Apostolici, nomine dei Vescovi. (Dal 1952 la collezione non fu più continuata, conservandosi, invece in Archivio, copia fotografica dei documenti pontifici).

Istruzioni 1623—1808 = 7 voll.

Per la storia delle Missioni questa collezione è una delle più importanti dell'Archivio. Essa contiene le istruzioni inviate dalle Propaganda ai Nunzi, Vescovi, Vicari apostolici ed altri Superiori di Missione, e riferentesi a vari punti di disciplina. Sono le Istruzioni che fanno conoscere le direttive di Propaganda per l'attività dei missionari, rivelano il suo programma missionario ed i metodi proposti per la realizzazione di esso. Disgraziatamente però il fondo attuale comprende soltanto 7 volumi. I due primi vanno dal 1623, tempo di Ingoli, al 1648. Tre altri volumi segnati con i numeri 1, 2, 3 e due ancora segnati B, C, contengono Istruzioni della secunda metà del secolo 18° e del principio del secolo 19°. La mancanza del volume A prova che ci sono lacune nella Collezione. Manca, ad esempio, la famosa Istruzione emanata da Propaganda nel 1659 per i suoi primi Vicari Apostolici Francesco Pallu, Pietro Lambert de la Motte e Ignazio Cotolendi. Molto probabilmente il volume che la conteneva è andato perduto quando l'Archivio fu trasportato a Parigi. Per il resto del sec. 19° le Istruzioni devono cercarsi tra le Lettere, Scritture riferite nei Congressi e le Scritture originali riferite nelle Congregazioni Generali. Esiste pure una collezione più recente di Istruzioni stampate.

Decreti 1622—1641, 1719—1819 = 9 voll.

Sembra che anche questa serie sia sorta piuttosto per uso interno della Segreteria di Propaganda. I tre primi volumi sono di mano del primo Segretario Ingoli, che spesso aggiungeva in margine le sue note supplementari. In questi e nei volumi della seconda serie, 1715—1819, vengono trascriti i decreti delle Congregazioni Generali. Solo eccezionalmente vi si trova qualche decreto delle Congregazioni Particolari. Dal 1820 in poi i decreti furono aggiunti al fondo delle lettere, che così presero il nome di «Lettere e Decreti». Un'altra collezione dei Decreti si trova nel cosiddetto fondo di Vienna che descriviamo più oltre.

Lettere (Lettere, poi dal 1820 L.D.B.) 1622—1892 = 388 voll.

Le lettere della S. Congregazione si riferiscono all'esecuzione delle decisioni prese, sia dal solo Prefetto, sia dalle Congregazioni generali o particolari, o dai Congressi. E' una collezione interessante per la storia, perchè le lettere spiegano sovente la portata e lo spirito del rescritto, ordinariamente redatto in stile molto conciso. Esse sono in copia e quindi non contengono i convenevoli d'uso all'inizio e alla fine delle originali, limitandosi alla semplice indicazione del destinatario della data. Al margine della lettera, nei primi decenni occasionalmente poi regolarmente, è indicata la persona, il paese o l'istituto a cui essa si riferisce.

La sistemazione del fondo Lettere non è stata costante e uniforme. Ingoli aveva incominciato due serie:

1) Lettere latine vol. 1 1622—1629, vol. 9 1630—1646
2) Lettere volgari 1622—1657 voll. 2—8, 10—32

Questa serie contiene le lettere scritte in volgare, cioè in italiano e rarissimamente in francese. Dal 1647 al 1657 non si fa più distinzione di lingue.

Nel 1658 quando si abbandonò la divisione geografica per le Scritture Originali riferite nelle Congregazioni generali, essa fu posta in uso per le lettere e mantenuta fino al 1669; voll. 33—54. Per es.: «Vol. 41. Lettere della Grecia, dell'Arcipelago dall'anno 1654 sino al 1664 incluso.»

Dal 1670 al 1679, voll. 55—68, si fecero due volumi all'anno

1) Registro delle lettere della Sacra Congregazione
2) Lettere scritte da Monsignor Segretario.

Dal 1680 al 1720, voll. 69—109, questi due volumi furono riuniti in uno solo:

Lettere della Sacra Congregazione e di Monsignor Segretario.

Nel periodo dal 1721 al 1807, voll. 110—293, i due fondi furono di nuovo separati:

1) Lettere della Sacra Congregazione
2) Lettere di Monsignor Segretario.

Di tanto in tanto si trovano dei volumi dedicati ad un affare particolare, cioè, lettere raccolte secondo il criterio geografico. Per es.: «vol. 125 Lettere della Sacra Congregazione e di Monsignor Segretario: Indie Orientali 1723—1730.»

Dal 1808 al 1819, voll. 294—300, le Lettere della Sacra Congregazione e del Segretario furono di nuovo riuniti in un volume, con il titolo: «Lettere della Sacra Congregazione e Biglietti di Monsignor Segretario.»

Nel periodo dal 1820 al 1892, voll. 301—388, furono inscritti nel fondo delle Lettere anche i Decreti, e la collezione prende il suo nome definitivo: «Lettere e Decreti della Sacra Congregazione e Biglietti di Monsignor Segretario (L.D.B.).»

Alcuni volumi del fondo «Lettere» hanno l'indice, però imperfetto. Nella sala di studio si trova un buon indice di tutto il fondo.

Miscellanea

Tatsachen entzaubern Bali. — Das schöne, friedliche, «unverfälschte» Bali der letzten Jahrzehnte, das die Ästheten der westlichen Welt in Entzücken versetzte, das Künstler und Könner, Maler und Musiker inspirierte, war weder «echt» noch «urtümlich», sondern lediglich ein Produkt der europäischen Pazifikation, näherhin der sehr blutigen «Befriedung» von 1908 durch die holländischen Kolonialherren. Auf diese und verwandte Tatsachen mit ausgestrecktem Finger hinzuweisen, ist Dienst und Verdienst des Indonesienreisenden A. E. Johann in seinem neuen Buche: «À la Indonesia» (Gütersloh 1961, Seite 95—110), und sein Hinweis ist so unmißverständlich, wie man ihn sonst kaum irgendwo findet. Bevor die Holländer 1908 energisch durchgriffen, herrschten auf der Insel Todesmagie und blutige Fehden, Furcht vor Menschen und Dämonen, Unfreiheit der Ehefrauen und Töchter, Witwenverbrennung, fremde Sklaverei usw. Erst die gewaltsame «Befriedung» von 1908 brachte Ruhe, Wohlstand, Glück und Freude auf die Insel. An diese historischen Tatsachen sollten alle musischen Schwärmer denken, die das nur im Traum- und Wunschreich bestehende «Zauberparadies der Südsee» vor «missionarischer Beunruhigung» schützen möchten. Nicht durch Missionare, sondern durch weltfremde Ästheten und moralarme Touristen kann die völkische Substanz der Balinesen gefährdet werden. Naive Unerfahrenheit, oberflächliche Sorglosigkeit, heiße Politik und extremer Nationalismus tun heute ein übriges, die sozialen und religiösen Fundamente der Insulaner anzunagen. Mehr als zwei Millionen brauner Menschen leben auf den 5809 Quadratkilometern von Bali. Noch hält das 50 Jahre alte Fundament der «friedlichen Ordnung», aber es knistert bereits im Gebälk. Wenn sich in der modernen Zeitentwicklung die ganze alte insulare Götter- und Glaubenswelt als hohl erweisen wird: welchen Weg soll Bali dann gehen? In der großen Völkerfamilie hält die christliche Mission Ziel und Weg auch für die ernüchterten Balinesen bereit. Georg Höltker

Erfolg und Mißerfolg in einem Kleinen Seminar Afrikas

Von P. Dr. Ivo *Auf der Maur* O.S.B., Fryburg

In den letzten Jahren wurden öfters in Europa und Amerika «enquêtes» unter den Seminaristen durchgeführt [1]. Vielleicht könnte eine Untersuchung aus einem afrikanischen Kleinen Seminar, auch wenn sie nicht umfassend ist, doch einen kleinen Beitrag dazu leisten. Es handelt sich um das Seminar Kigonsera in der Abbatia nullius von Peramiho in Tanganjika [2].

Geschichte [3]*:* Die Anfänge des Kleinen Seminars St. Plazidus reichen ins Jahr 1926 zurück, als P. Severin Hofbauer OSB, der Leiter der Lehrerschule, in Peramiho im Auftrag vom damaligen Apostolischen Präfekten Gallus Steiger OSB am Rosenkranzfest mit 13 Studenten ein Lateinseminar eröffnete [4]. Die ersten Versuche waren tastend und wechselvoll, so daß nur zwei Seminaristen ihr Ziel erreichten [5], bis 1938 das Kleine Seminar endgültig von der «Public Primary School» in Peramiho getrennt und nach dem etwa 50 km entfernten Kigonsera verlegt wurde [6]. Der große Andrang von Studenten nach dem zweiten Weltkrieg ließ es ratsam erscheinen, daß die Abbatia nullius von Ndanda am 1. Januar 1956 ihr eigenes Kleines Seminar eröffnete [7]. Trotzdem mußte an einen Neubau gedacht werden, der nach den Ferien im August 1960 in Likonde, etwa 10 km von Kigonsera entfernt, bezogen werden konnte. Die größeren Schüler, von der neunten Klasse an, durften dorthin ziehen.

Studiengang und Tagesordnung: Damit die Seminaristen die staatlichen Examina machen können, wird die Studienordnung der Regierung befolgt, obwohl das Seminar eine Privatschule ist. Um die Schüler aber nicht zu sehr zu belasten, da sie nebst Latein auch mehr Religionsunterricht erhalten als an staatlichen Schulen, wurde ein Jahr hinzugefügt, so daß sie erst nach elf Jahren «Standard X Examination» ablegen [8]. Dieses Examen wird zwar nicht zur Bedingung für das Weiterstudium im Seminar gemacht, aber für gewöhnlich möchten die Studenten von sich aus diese Prüfung bestehen.

Die Buben treten meistens nach der Primarschule ein und fangen daher

---

1 Vgl. J. Crottogini, Werden und Krise des Priesterberufes, Einsiedeln 1955, 16–20. Daselbst auch weitere Literatur.

2 Als Unterlagen dienten zwei Aufnahmeregister und die persönliche Erfahrung aus den Jahren 1951–1956, sowie ein Brief des derzeitigen Rektors P. Dietrich Stumpf OSB vom 4. 1. 1960.

3 E. Spieß, 25 Jahre Priesterseminar Kigonsera, in: Missionsblätter der Benediktinermissionäre in Fryburg und Uznach 56 (1951) 205–208.

4 Im ersten Weltkrieg wurden die Benediktiner aus Tanganjika vertrieben. Erst 1922 erhielten Schweizer Patres wieder die Einreiseerlaubnis und 1926 auch die Deutschen. P. Severin war nach seiner Gefangenschaft am 15. 2. 1926 wieder ausgesandt worden.

5 Fr. Gervas Ntara und Fr. Simon Kapinga wurden am 28. 7. 1943 zu Priestern geweiht.

6 Die Eröffnung war am 15. 12. 1938, der Schulbeginn aber am 1. 1. 1939.

7 Schematismus Congregationis Ottiliensis OSB 1959, 97.

8 In Zukunft werden sich die Seminaristen auf das «Oversea School Certificate» von Cambridge vorbereiten.

mit der 5. Klasse an [9]. Bis zur 7. Klasse sind die Unterrichtssprachen Englisch und Kisuaheli; von der 8. Klasse an, in der auch der Lateinunterricht beginnt, nur mehr Englisch. Nach der 11. Klasse, also nach der staatlichen Abschlußprüfung, folgen zwei weitere Jahre, hauptsächlich Latein. Bis 1956 wurde auch der zweijährige Philosophiekurs noch am Kleinen Seminar doziert, seither am Großen Seminar in Peramiho.

Die Tagesordnung ist kurz folgende:

5[30] Aufstehen, Frühturnen, Kommunionmesse, kurze Betrachtung, Frühstück, Studium
7[45] Fünf Schulstunden [10]
11[50] Kurze Anbetung, Mittagessen, Erholung
1[45] Studium, zwei Schulstunden, Pause, Studium
6 Nachtessen, Erholung, Komplet, Betrachtungspunkte; für die Großen Studium bis 9 Uhr.

Je ein Tag in der Woche, verschieden nach den Klassen, ist für Feld- oder Handarbeit reserviert. Trotzdem trifft es wöchentlich ungefähr 30 Schulstunden zu 45 Minuten. Für die Großen und Kleinen getrennt ist nebst der Sonntagspredigt jede Woche eine geistliche Konferenz. Das Schuljahr dauert von anfangs Dezember bis Ende November. In den kalten Monaten Juli und August dürfen die Seminaristen nach Hause in die Ferien, was sonst in Ostafrika nur an wenigen Kleinen Seminarien gestattet wurde. Über Weihnachten und Ostern wird die Schule für zwei, drei Wochen unterbrochen, um die Felder zu bestellen oder zu ernten, während die Patres auf den Missionsstationen aushelfen.

Unterhalt und Personal: Eigentliches Schulgeld wird nicht verlangt; einzig müssen alle zwei Wolldecken und eine Strohmatte zum Schlafen mitbringen. Doch werden sie angehalten, ein Seminaropfer zu entrichten: 1955 waren es 50 englische Schilling für die Großen und 35 shs. für die Kleinen, plus 5 shs. für Schulmaterial — während die Staatsschulen 200 shs. verlangten; 1960 hatte sich der Betrag auf 110 shs. erhöht — an den Sekundarschulen aber auf 300 [11]. Zudem erhalten die Seminaristen gratis alle Kleider, d. h. drei Hemden und drei Hosen, sowie Nahrung, Bücher, Hefte, Seife usw. Aber für die große Mehrzahl ist es unmöglich, auch nur diesen kleinen Betrag aufzubringen. Selbst wenn sie, wie es meistens geschieht, fast während den ganzen Ferien auf der Mission arbeiten, können sie nie das Opfer aufbringen, weil ja der Lohn für 30 Arbeitstage bei den Erwachsenen nur etwa 30 shs. ergibt.

Doch gerade so kostspielig wie die Schüler [12] sind die fünf Laienlehrer [13].

---

9 Die Primarschule dauert in Tanganjika nur vier Jahre. Bis 1949 wurde am Seminar auch die vierte Klasse der Primarschule geführt.

10 Es sind vier weltliche Fächer von je ¾ Stunden, dazwischen eine Pause von 25 Minuten und 35 Minuten Religionsunterricht.

11 Katoliki 25 (1960) 20 f.

12 1955/56 wurden durchschnittlich shs. 103/50 für das Essen und shs. 26/80 für die Kleidung pro Student im Jahre ausgegeben. Ein schöner Teil der Lebensmittel konnte jedoch von den eigenen Feldern geerntet werden, so daß die effektiven Kosten sogar geringer sind.

13 Fast alle Laienlehrer waren bis jetzt frühere Seminaristen.

Da sie eine staatliche Prüfung haben, muß ihnen auch der staatlich vorgeschriebene Lohn entrichtet werden: 220—530 shs. im Monat. Weder für die Seminaristen noch für die Lehrer bezieht das Seminar als Privatschule irgendwelche staatliche Unterstützung. Weil diese Ausgaben sehr hoch sind und anderseits ein großer Priestermangel herrscht, ist der Lehrkörper überlastet. So standen 1960 nur drei europäische, drei afrikanische Priester, eine europäische Schwester und fünf Laienlehrer für neun Klassen zur Verfügung [14]. Auf die Laienlehrer trifft es 20—25, auf die Priester 25—32 Wochenstunden nebst vielen andern Arbeiten [15].

Aufnahmebedingungen und Eintritt: Jedes Jahr meldeten sich bedeutend mehr Buben als aufgenommen werden konnten. Seit 1954 wurden jährlich 60—70 neu aufgenommen, während 50—100 abgewiesen werden mußten [16]. An und für sich sollten sich die Neuen bis Ostern beim Obern ihrer Missionsstation melden, damit er sie bis zum Eintritt im Dezember beobachten kann. Auch sollten sie die 4. Klasse mit 75 von 100 möglichen Punkten abgeschlossen haben und nicht mehr als 17 Jahre alt sein. Leider halten sich nicht alle Obern an diese Vorschriften. Das ist umso bedauerlicher, weil sich viele Unberufene eindrängen möchten, da die Schule einen guten Ruf hat, die Kosten niedrig sind und überhaupt zu wenig Fortbildungsmöglichkeiten im Lande bestehen [17]. Es bleibt darum der Seminarleitung nichts anderes übrig, als selber zu Beginn eine Fähigkeitsprüfung durchzuführen — Charakter und Berufung lassen sich unmöglich in zwei, drei Tagen erkennen — und eine möglichst große Anzahl in die 5. Klasse aufzunehmen, um bald Untaugliche auszuscheiden.

Die Seminaristen treten gewöhnlich im Alter von 13—15 Jahren ein [18]. Sie werden also 31—33 Jahre alt, bis sie geweiht werden, weil das Studium im Seminar 18 Jahre dauert. Aus den dargelegten Verhältnissen ergibt sich das stete Wachsen des Kleinen Seminars, sowohl für Peramiho wie auch für unsere beiden Abteigebiete Peramiho und Ndanda zusammen:

		Katholiken von	*Student pro*	*Peramiho und Ndanda zusammen*		
Jahr	*Seminaristen*	*Peramiho*	*Katholiken*	*Seminaristen*	*Katholiken*	*Verhältnis*
1950	160	130 148	1:813	172	161 474	1:938
1955	209	164 353	1:789	222	204 205	1:919
1960	290	192 075	1:662	468	244 579	1:522

Die Statistik zeigt, wie sich das Verhältnis sofort bedeutend gebessert hat, seit Ndanda 1956 in Namupa ein eigenes Kleines Seminar eröffnet

[14] Dabei werden die 5. und 6. Klasse gewöhnlich doppelt geführt. 1955 waren es sogar nur 13 Lehrer für neun Klassen und den zweijährigen Philosophiekurs. Man vergleiche damit z. B. die schweizerischen Gymnasien. Einsiedeln hatte im Schuljahr 1959/60 im ganzen 38 Lehrer für acht Klassen (allerdings fünf doppelt geführt) bei 316 Schülern. 121. Jahresbericht der Stiftsschule Einsiedeln für das Studienjahr 1959/60, 6 f.

[15] In Einsiedeln traf es höchstens 21 Stunden auf einzelne Lehrer. Hingegen hatten die Klassen auch ungefähr 30 Schulstunden wöchentlich. A. a. O. 30.

[16] Neueintritte 1954: 73; 1955: 69; 1956: 66; 1957: 63; 1958: 59; 1959: 60. Für das Schuljahr 1960 konnten 68 aufgenommen werden, während 56 abgewiesen werden mußten.

[17] Aus der 4. Klasse können nämlich nur etwa 20 % weitermachen.

[18] So verteilten sich die Buben der 5. Klasse im Jahre 1955 auf folgende Jahrgänge: 1944: 2 (also 11 Jahre alt); 1943: 3; 1942: 4; 1941: 11; 1940: 10; 1939: 7; 1938: 11; 1936: 2 (sicher zu alt!).

hat. Darf diese Zunahme nicht als Zeichen gewertet werden, daß sich das Christentum im Volke vertieft hat?

Studienerfolg: Der schulische Erfolg ist durchaus zufriedenstellend. So haben 1956 von 20 Seminaristen 19 das Abschlußexamen bestanden, 1957 von 10 deren 8 (= 80%), 1958 von 16 deren 13 (= 81%) und 1959 sogar alle 14. Man vergleiche damit die Resultate anderer Schulen! In ganz Tanganjika war das Verhältnis 1957 z. B. 1171 : 844 (= 72%) und 1958 etwas besser: 1289 : 949 (= 73%) [19]. Dieser Erfolg ist umso erfreulicher, weil keiner der Seminarlehrer ein Engländer oder Amerikaner ist und alle Prüfungen nur auf Englisch abgelegt werden können.

Wertvoller aber sind die relativ vielen Berufe, die aus dem Seminar hervorgehen. Seit 1939 [20] befanden sich 1174 Schüler im Kleinen Seminar, von denen anfangs Januar 1960 noch 376 studierten oder das Ziel bereits erreicht hatten [21]. Der Weggang betrug also für diese Zeit 798 oder 68% [22]. Dabei ist zu bedenken, daß die meisten Schüler während der ersten zwei Jahre weggehen [23]. In die unterste Klasse werden absichtlich viele aufgenommen, um besser ausscheiden zu können. Zudem nehmen die Austritte merklich ab:

Jahre	*Eintritte*	*Austritte*	*= in %*
Januar 1939 — Dezember 1950	548	410	75%
Dezember 1950 — Dezember 1955	310	217	70%
Dezember 1955 — Januar 1960	316	171	54% [24]
Januar 1939 — Januar 1960	1174	798	68%

Allerdings sind die einzelnen Kurse sehr verschieden. So wurden von zehn Studenten, die 1939 mit der 7. Klasse begannen, drei geweiht (= 30%); von den 61, die 1941 anfingen, konnten heuer vier primizieren (= 6,5%). Hingegen sind die letzten Jahre recht vielversprechend. So begannen 1957 von 49 Studenten 11 mit der Philosophie, 1958: 10 aus 34 und 1959: 8 aus 58, also im Durchschnitt 21%. Im Großen Seminar scheiden ganz wenige aus: von denen, die seit 1939 im Kleinen Seminar waren, traten nur acht in der Philosophie und fünf in der Theologie aus [25], so daß der Erfolg am Großen Seminar, das neun Jahre dauert, 85% beträgt [26].

---

19 Katoliki 22 (1957) 15; 23 (1958) 14; 24 (1959) 22.

20 Für die Jahre vorher liegen keine Unterlagen vor.

21 30 waren Priester (1 in Dar es Salaam, 3 in Ndanda, 26 in Peramiho), 49 im Großen Seminar (dazu studiert ein Großer Seminarist von Ndanda in Rom, der aber nie in Kigonsera war, und darum ausscheidet), 297 im Kleinen Seminar. Am 16. 10. 1960 sind wieder 4 geweiht worden.

22 Die Erziehung ist bei den Exseminaristen nicht verloren, denn sie können als Lehrer, Beamte oder in der Behörde viel für das Reich Gottes wirken.

23 Von 1939–1955 verließen 204 Buben das Seminar schon im ersten Jahr und 99 im zweiten, was 50,5 % aller Austritte jener Periode ausmacht! Würde man diese Altersstufe, die höchstens unserer 5. und 6. Klasse der Primarschule entspricht, ausscheiden, würden die Austritte nur mehr 34,1 % betragen.

24 Es müßten die Austritte des laufenden Jahres noch dazu gezählt werden. Wenn sie im Rahmen der letzten Jahre bleiben, dürften es etwa 43 sein. Das ergäbe dann einen Prozentsatz von 67,7 für diese Zeit.

25 Davon mußten drei krankheitshalber aussetzen und einer starb.

26 Diesen Erfolg mag auch folgende Überlegung erhärten: von 1950 an erhielt das Abtei-

Das alles ist umso erstaunlicher, als die Eltern oder Großeltern dieser Seminaristen noch Heiden waren und das Verständnis für Priestertum und Jungfräulichkeit noch nicht tief in das Volk gedrungen sein konnte [27].

In diesem Zusammenhang könnte auch die Frage erörtert werden, ob es nicht besser wäre, die Seminaristen an den gewöhnlichen katholischen Schulen studieren zu lassen, wie es in der deutschsprachigen Schweiz üblich ist [28]. Es treten aber sehr wenige aus diesen Schulen ins Seminar über [29]. Was noch verwunderlicher ist: der Ausfall unter ihnen ist sogar noch größer, obwohl sie älter sind und eher wüßten, was das Priestertum bedeutet und nicht bloß deshalb eintreten, weil sie gerne eine höhere Schule besuchen möchten. In den Jahren 1939—1955, für die genauere Unterlagen vorliegen, verblieben von den 467 Buben, die mit der untersten Klasse begannen, immerhin 173 (= 37%), während von den 322, die in eine höhere Klasse eintraten, nur 75 (= 23,3%) blieben. Daraus darf man wohl schließen, daß in diesem Gebiet unter den gegebenen Umständen ein Kleines Seminar der freien Schule vorgezogen werden sollte. Der Hauptgrund liegt wohl darin, daß die Familie und das öffentliche Leben noch zu wenig christlich ist.

Herkunft der Seminaristen: Die Familien- und Stammesverhältnisse sind natürlich recht verschieden von den unsern — und doch ergeben sich gewisse Ähnlichkeiten. Von den 816 erfaßten Seminaristen stammen die meisten aus kinderreichen Familien [30].

1939—1955 kamen 601 aus *monogamen* Ehen und zwar

mit Kindern	*Seminaristen*	*= in %*	*Ausgetreten*	*= in %*	*Anteil unter denen, die blieben*
1	14	2,3%	12	85,7%	1 %
2	27	4,5%	21	77,8%	3 %
3	69	11,5%	49	71 %	10 %
4	137	22,8%	96	70,1%	20,4%
5	118	19,7%	76	64,4%	20,9%
6	113	18,8%	66	58,4%	23,4%
7	63	10,5%	39	61,9%	11,9%
8	38	6,3%	25	65,8%	6,5%
9	14	2,3%	9	64,3%	2,5%
10	6	1 %	5	83,3%	0,5%
11 und 12	2	0,3%	2	100 %	0 %
Total	601	73,6%	400	66,5%	80,7%

gebiet Peramiho 42 neue Priestermissionäre aus Europa und Amerika, während 17 starben oder für immer zurückkehrten, so daß der Zuwachs an Missionspriestern effektiv nur 25 betrug. In der gleichen Zeit konnten aber 26 einheimische Priester geweiht werden. Ihr Anteil macht also bereits mehr als 50% aus! Die Kirche wird landgeboren.

27 Leider führt J. Crottogini keine ähnliche Statistik in seinem Buche an; immerhin hatten von 627 Studenten der katholischen Kollegien und Klosterschulen 75,2% einmal ernstlich den Priesterberuf in Frage gezogen, aber aus verschiedenen Gründen aufgegeben. A. a. O. 230 f.

28 A. Morant, Die philosophisch-theologische Bildung in den Priesterseminarien Schwarz-Afrikas. Supplementa der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft 8 (1959) 149 f.

29 Vgl. zudem Anm. 17.

30 Die Angaben sind lückenhaft und können darum nicht voll ausgewertet werden.

Den Hauptteil der 601 Seminaristen stellen die Familien mit vier bis sechs Kindern; mit weitem Abstand folgen jene mit drei und sieben Kindern, während die Buben aus Familien mit einem bis zwei und acht oder mehr Kindern begreiflicherweise eine kleine Minderheit darstellen. Zudem halten Seminaristen aus mittelgroßen Familien auch am besten durch, so daß die Schüler aus Familien mit vier bis sechs Kindern auch am stärksten unter denen vertreten sind, die in der genannten Zeitperiode geblieben sind; sie machen fast ⅔ aller Seminaristen aus. Diese Verhältnisse scheinen sich jedoch etwas verändert zu haben, denn zu Beginn des neuen Schuljahres 1960 verteilten sich von 295 Seminaristen auf Familien mit

1 Kind	7 Studenten	(= 2,4 %),	2 Kindern	6 Studenten	(= 2 %),
3 Kindern	18 Studenten	(= 6,1 %),	4 Kindern	31 Studenten	(= 10,5 %),
5 Kindern	47 Studenten	(= 15,9 %),	6 Kindern	44 Studenten	(= 15 %),
7 Kindern	35 Studenten	(= 11,9 %),	8 Kindern	45 Studenten	(= 15,2 %),
9 Kindern	23 Studenten	(= 7,7 %),	10 Kindern	22 Studenten	(= 7,4 %),
11 Kindern	6 Studenten	(= 2 %),	12 Kindern	3 Studenten	(= 1 %),
13 Kindern	2 Studenten	(= 0,7 %),	15 Kindern	1 Student	(= 0,3 %),
16 Kindern	2 Studenten	(= 0,7 %),	17 Kindern	1 Student	(= 0,3 %),
18 Kindern	1 Student	(= 0,3 %),	30 Kindern	1 Student	(= 0,3 %).

Ganz merklich hat sich der Durchschnitt auf noch kinderreichere Familien verschoben. Während für die Jahre 1939—1955 der Kinderreichtum der Familien, aus denen die Seminaristen stammten, im Durchschnitt 5 betrug, war er 1960 schon 6,6, also höher als bei den Schweizerfamilien, für die J. Crottogini 6,4 angibt [31]. Auch in der Heimat schenken Familien mit drei bis sieben Kinder der Kirche am meisten Priesterstudenten [32].

Von 816 Seminaristen stammten 215 in den Jahren 1939—1955 aus *polygamen* Ehen, und zwar

Anzahl der Frauen	*Studenten*	*Austritte*	= *in %*
2	142	109	= 76,8 %
3	46	40	= 87 %
4	16	9	= 56,2 %
5	5	4	= 80 %
6	4	3	= 75 %
8	1	1	= 100 %
11	1	1	= 100 %

Seminaristen aus polygamen Ehen zeigen also deutlich weniger Beharrlichkeit und Ausdauer: statt 66,5 % gingen 77,7 %, nämlich 167, weg. Immerhin machten sie in jenen Jahren gut ¼ aus, nämlich 26,3 %; aber unter denen, die ausharrten nur 19,3 %. Zu Beginn des Schuljahres 1960 kamen nur noch 28 Studenten (= 9,4 %) aus polygamen Ehen [33]. Geht die Poly-

---

31 Crottogini 52 f. Für die ausländischen Familien, aus denen die Theologen stammen, betrug der Kinderreichtum im Durchschnitt 5,5; in Frankreich aber 6,6.

32 Aus Familien mit Kindern: 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 und mehr
kommen Theologen: 26 44 52 46 61 41 28 34 23 63. Ebd. 53.

33 27 Studenten kamen aus Familien mit 2 Frauen und einer aus einer Familie mit 4 Frauen. Von diesen Polygamisten waren 6 Väter christlich; die Seminaristen waren die Kinder der rechtmäßigen Ehefrau.

gamie unter dem Einfluß des Christentums zurück? Auf jeden Fall ist die christliche [34], kinderreiche Familie auch in Afrika, oder dort erst recht, ein günstiger Nährboden für Priesterberufe [35].

Obwohl die meisten *Einwohner Bauern* sind, stellen doch auch die Handwerker und Angestellte, sowie die Lehrer und Katechisten eine große Zahl Seminaristen. Von 858 erfaßten Studenten [36] aus den Jahren 1939–1955 waren 141 Söhne von Lehrern und Katechisten, 44 von Handwerkern und Kaufleuten [37], 12 von Häuptlingen.

Berufsgruppe	*Seminaristen*	*Anteil*	*Austritte*	= *in %*
Lehrer, Katechisten	141	12,1%	102	= 72,3%
Handwerker, Kaufleute	44	3,7%	31	= 70,4%
Häuptlinge	12	1 %	7	= 58,3%
	197	16,8%	140	= 71,1%

Auffallend mag sein, daß die Söhne von Lehrern und Katechisten einen so hohen Prozentsatz der Seminaristen stellen. Handwerker wurden erst durch die Mission ausgebildet. Erfreulich ist auch, daß die Buben aus diesen Berufsgruppen ziemlich gut durchhalten. Nach den neuesten Angaben für Januar 1960 haben die Seminaristen aus Handwerker- und Lehrerfamilien noch bedeutend zugenommen. Die Väter der Seminaristen sind nach Berufen: Bauern: 183 (= 61,6%), Lehrer, Katechisten: 77 (= 26%), Handwerker, Kaufleute: 36 (= 12,1%), Häuptlinge 1 (= 0,3%). Es scheint sich hier eine ähnliche Entwicklung anzubahnen wie in Europa, wo die Berufe aus dem Bauernstand auch eher abnehmen [38]. Da Lehrer und Handwerker auf der Mission ausgebildet wurden, darf hier sicher ein guter Einfluß der Glaubensboten gesehen werden, die durch die Erziehung und Ausbildung auch einen echt christlichen Geist in die Familien mitgaben.

Schließlich soll noch ein Überblick über die *Stammeszugehörigkeit* geboten werden. Dieser Faktor ist nicht ohne Bedeutung, denn die Feindschaft zwischen den Stämmen ist zu bekannt. Sie kommt manchmal auch in Reibereien und Streitigkeiten zwischen den Studenten zum Durchbruch. Für gewöhnlich hat jeder Stamm seine eigene Sprache oder mindestens seinen Dialekt, aber auch seine eigenen Sitten und Bräuche. Gerade aus

---

[34] 1960 waren 245 Seminaristen aus christlichen und 52 aus heidnischen Familien. Diese machen mit 17,5% noch einen beträchtlichen Teil aus, da in der Abbatia nullis nur noch 18% Heiden sind. 59,1% der Bevölkerung sind katholisch. Vgl. Crottogini 63 f.

[35] Übrigens ergibt sich auch für monogame Ehen eine höhere Kinderzahl als für die Frauen in polygamen Ehen, nämlich 5 : 4.

[36] Die Angaben sind leider nicht vollständig. Doch dürften die übrigen Seminaristen meistens aus Bauernfamilien sein.

[37] Handwerker und Kaufleute teilen sich wie folgt auf: «Bürolisten» 10, Maurer 6, Schreiner 5, Köche 4, Soldaten 3, Ladenbesitzer 3, Schmiede 2, Dresser 2, Missionsboys 2, Gärtner 1, Postbote 1, Dispenser 1, Aufseher 1.

[38] Dabei ist zu bedenken, daß die Lehrer und Katechisten im Missionsgebiet Peramiho keineswegs zugenommen haben; im Gegenteil. Waren es 1950 im ganzen 1326, so sind es 1960 noch 1172. Das heißt, daß es einen Seminaristen auf 15 Lehrerfamilien trifft. Crottogini (a. a. O. 43–47) zählte 1946/47 unter den Schweizertheologen 35,7 % Bauernsöhne und 20,9 % Arbeitersöhne; 1951 hingegen stellten die Söhne von Landwirten nur noch 29,4%, dafür aber die Studenten aus Industrie und Handwerk 27,6%. Doch müssen dabei verschiedene Faktoren berücksichtigt werden.

diesem Grunde ist es unmöglich, am Kleinen Seminar in der Muttersprache zu unterrichten. Sonst würde man einen Stamm zu sehr begünstigen [39]. Auch ist es von Vorteil, wenn das Seminar nicht Schüler aus zu vielerlei Stämmen aufnehmen muß. Es waren hauptsächlich sechs Stämme vertreten: die Wamatengo, Wanyasa, Wangoni, Wapangwa, Wabena und Wandendeule [40]. Wollte man sie kurz charakterisieren, könnte man sagen: die Wamatengo sind zurückhaltend und verschlossen wie andere Bergbewohner, etwas hartköpfig, auch nicht besonders begabt. Wenn viele von ihnen ausscheiden, so ist das wohl der Einfluß der Verwandten, da dieser Stamm ziemlich vom Materialismus angesteckt ist. Die Wanyasa, obwohl Nachbarn, haben fast gegenteilige Eigenschaften. Wie der See, an dem sie wohnen, sind sie lebhaft, manchmal oberflächlich, geistig regsam, mittelmäßig bis gut talentiert. Die Wangoni sind anhänglich, zugänglich, manchmal mit recht guter Begabung. Ein verwandter Stamm von ihnen sind die Wandendeule, die regsam und zuweilen unruhig sind. Aus dem nördlichen Berggebiet kommen die Wabena, charakterlich sehr gediegene und ruhige Leute. In der Auffassungsgabe sind sie manchmal langsam bis schwerfällig, auch nur mittelmäßig begabt. Auch die Wapangwa sind flotte Seminaristen und zum Teil recht talentiert. Für 787 Studenten liegen aus den Jahren 1939—1955 Unterlagen vor.

Stämme	*Semina-ristен*	*Anteil an den Semin.*	*Bevölkerungs-anteil des Stammes*	*Austritte = in %*
Wamatengo	170	21,6%	9%	134 = 78,8%
Wanyasa	168	21,3%	15%	137 = 81,5%
Wangoni	113	14,4%	27%	75 = 66,4%
Wandendeule	59	7,5%		41 = 69,5%
Wapangwa	112	14,2%	7%	52 = 46,4%
Wabena [41]	98	12,5%	5%	60 = 61,2%
Übrige Stämme [42]	67	8,5%		

Die einzelnen Stämme sind also unter den Seminaristen sehr ungleich vertreten. Ihr Anteil enspricht keineswegs der Größe ihres Stammes unter der Bevölkerung von Tanganjika [43]. Im allgemeinen waren jene Stämme, aus denen die meisten Seminaristen kamen, auch bereits am stärksten christianisiert. Eine Ausnahme machen die Wangoni, die zuerst den katholischen Glauben erhielten und die meisten Missionsstationen besaßen, aber doch nicht so viele Priesterkandidaten stellten. Hingegen kamen die Glau-

---

39 Das Kisuaheli ist eine Art «lingua franca», die von keinem Seminaristen als Stammessprache gesprochen wurde, aber von allen als Umgangssprache.

40 Das Seminar liegt im Grenzgebiet der Wamatengo und Wangoni.

41 Von den Wabena wohnt ungefähr nur ⅓ im Abteigebiet Peramiho.

42 Aus den übrigen Stämmen waren die Seminaristen in den Jahren 1939–1955 wie folgt vertreten: Wamwera 17, Wamakua 8, Wamakonde 7, Wakamanga 7, Wakisi 5, Wakalanga 5, Wasakili 4, Wasenga 3, Wayao 2, Wakinga 2, Waswazi 2, Msafu 1, Mfipa 1, Msafwa 1, Mngindo 1, von Njiassaland 1.

43 1952 wurde die Stärke der Stämme so geschätzt: Wamakonde 144 000, Wayao 78 000, Wabena 75 500, Wangoni und Wandendeule zusammen 75 000, Wangindo 53 000, Wafipa 53 000, Wanyasa 42 000, Wamakua 40 000, Wakinga 27 000, Wamatengo 26 000, Wapangwa 21 000, Wakisi 2 500.

bensboten erst später zu den Wabena und Wapangwa und trotzdem weisen diese viele Seminaristen auf. Von den Wandendeule ist ein beträchtlicher Teil islamitisch. Auch die Beharrlichkeit ist nach den Stämmen verschieden. Es mag wohl der Charakter der einzelnen Volksgruppen und vielleicht ihre relative Unberührtheit von der «Zivilisation» mitgespielt haben. So war das Gebiet der Wabena und Wapangwa nicht besonders erschlossen [44]. Auch dieses Verhältnis hat sich in etwa verändert. Für das Schuljahr 1960 waren von 296 Kleinen Seminaristen:

82 Wangoni (= 27,7 %), 61 Wamatengo (= 20,6 %), 48 Wanyasa (= 16,2 %), 47 Wabena (= 15,9 %), 25 Wapangwa (= 8,4 %), 18 Wandendeule (= 6,1 %), 15 aus andern Stämmen (= 5,1 %) [45]. Jene Stämme, die früher schon einen hohen Ausfall hatten, wie die Wanyasa und Wandendeule, weisen noch weniger Berufe auf. Erstaunlich ist der Rückgang der Wapangwa. Doch läßt die Statistik eines einzigen Jahres kaum allgemeine Schlüsse zu. Die Wabena-Buben, bei denen sich das Christentum in den letzten Jahren prachtvoll entfaltete, haben zugenommen. Auffallend ist heuer die bedeutende Zunahme der Wangoni-Seminaristen. Die näheren Gründe sind mir leider nicht bekannt.

Im ganzen ergibt sich, daß der Nachwuchs im Kleinen Seminar zu Kigonsera zu berechtigten Hoffnungen Anlaß gibt: einmal die stets wachsende Zahl der Berufe, sowohl absolut wie auch relativ im Verhältnis zur Katholikenzahl, — und das trotz aller politischen und sozialen Umwälzungen; dann die größere Beharrlichkeit im erkannten Berufe; schließlich die Herkunft aus allen Stämmen und Schichten des Volkes, besonders auch aus den «fortschrittlicheren» Kreisen. Wenn nicht alles täuscht, darf dieser Teil Tanganjikas in absehbarer Zeit mit einem bodenständigen Klerus rechnen. «Vor allem ist eine Tatsache von großer Bedeutung: das stetige Wachsen der einheimischen Hierarchie und des einheimischen Klerus in den Missionsgebieten» (Johannes XXIII. Princ. Past.).

---

[44] Aus der Abbatia nullius von Ndanda, die sich zur Küste hin erstreckt und wo 1955 die rund 40 000 Katholiken unter 500 000 Mohammedanern und 100 000 Heiden lebten, traten in den Jahren 1939–1955 im ganzen 53 Buben ein, von denen damals 12 blieben, also 77,5 % wieder austraten, beträchtlich mehr als im Durchschnitt. Eine Zeitlang studierten auch neun Studenten aus der jetzigen Erzdiözese Dar es Salaam am Kleinen Seminar Kigonsera, von denen meines Wissens einer das Ziel erreicht hat.

[45] Es waren 8 Wakisi, 3 Wamakonde, 2 Wamakua, 2 Wamwera; im ganzen also zehn verschiedene Sprachen, nebst einigen Dialekten, aus nur zwei Missionsdistrikten, die etwa dreimal die Fläche der Schweiz ausmachen, aber nur 1 050 000 Einwohner zählen.

Essai de Bibliographie des travaux bibliques des Pères Blancs en Afrique

Par E. *Diemer*, P. A., Archiviste, Rome

Vu la pluralité des langues dans lesquelles les Pères Blancs en Afrique ont publié soit des traductions des livres bibliques soit des adaptations, il est impossible de donner une appréciation adéquate de chacun de ses travaux. Même la simple énumération bibliographique ne prétend pas être complète, puisque plusieurs spécimens nous manquent. Mais cet essai veut et peut au moins présenter un premier aperçu que d'autres pourront compléter.

Afrique Occidentale (Française)

BAMBARA

An Tigui Yésu Krista Balo Digné (Histoire Sainte: N. Test.). Imprimerie des Pères Blancs à Maison-Carrée (Alger) 30. 1. 1930, 116 pp. — Vic. Apost. de Bamako, Soudan Français [1].

AN MARIGI-KRISTA — LEVANJILI SENOUN — WALA LEVANJILI Sébé NANI LADENIN KILIN TI (Les Evangiles en forme d'«Harmonie») 470 pp. — Vic. Apost. du Soudan Français, 1913.

AN TIGUI YESOU-KRISTA EVANGILE SENOU, MATHIEU SENOU KA SEBENI TYOKO LA (Evangile selon Mathieu) par Mgr Molin, Vic. Ap. de Bamako [2]. 104 pp. Impr. des Pères Blancs à Maison-Carrée (Alger), 28. 7. 1932.

Apôtrou kibaro — wala: Apôtrou ka kèwaléon. Actes des Apôtres (Polycopiés, 37 pp.). Par P. Camille Cormerais, P. B. [3].

Evangiles des Dimanches et Fêtes (en Bambara), par P. Jean Fontanié, P. B. Impr. M-C, cà 1942. (Le titre exact ne m'est pas connu).

YESOU-KRISTA KIBARO N'A KA KALAN KOUMA (Histoire Ste, N.T.). 1953, 16×22, 252 pp., Polycop. Par P. Jean Fontanié, Diocèse de Bamako.

KARI DON'OU LEVANGILE AN'OU KOROFOLI: Evangiles des Dimanches et Commentaire, par une équipe de jeunes Pères (d'après une ébauche du P. Fontanié). 1952, 194 pp., Diocèse de Bamako.

BISA

BISA EVANGI SEBRE — Extraits des Evangiles . Ouaga — Imprimerie Mission Catholique, 1953. 85 pp. Vicariat Apost. de Ouagadougou.

BOBO-FING

Evanzil — Bobo Bèrè di — Evangiles des Dimanches et Fêtes. Polycop. 42 pp. Tansilla 1952, par P. Emile Decaesteker [4]. Vic. Apost. Nouna. — Deuxième

---

1 Un certain nombre de dénominations employées concernant les divisions géographiques, politiques ou ecclésiastiques des territoires datent du passé.

2 Sur Mgr Molin cf. Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum. Vol. XX (Freiburg, 1954), 373 (abbr. BM).

3 BM XX, 285.

4 BM XX, 292.

Edition: Diocèse de Nouna, Mission de Tansilla 1957, 103 pp. Par P. François Hehn, P.B. — Impr. Missionnaire d'Afrique, Janv. 1958.

Yesu Krista ta da — Apotru ta tè da (Evangiles et Actes — en Bobo-Fing). Impr. Missionnaire d'Afrique-Nord, Nov. 1954. Vic. Apost. de Bobo-Dioulasso.

DAGARA

A SEB SON YELE — Histoire Sainte (Extraits des Evangiles et des Actes et de l'Ancien Test. Maison-Carrée 1954. Vic. Apost. de Bobo-Dioulasso. 404 pp. Par P. Louis Girault, P.B. [5].

GUERZEE

Evangiles des Dimanches et Fêtes (suivis d'une courte explication). Impr. Miss. d'Afrique Nord, avril 1953. Par P. Paul Lassort [6]. 139 pp.

Evangiles des Dimanches et Fêtes en langue Guerzée. Impr. Miss. d'Afr. Nord, mai 1957. Par P. Paul Lassort, Préf. Apost. de Nzérékoré. 101 pp.

Histoire Sainte (A.Test). Impr. Miss. d'Afr., janv. 1959, 139 pp. Préf. Ap. de Nzérékoré.

Gou namou Jésus Krista nwö Evangile mahghé (Les Evangiles en forme de Synopse). Impr. Les Presses Missionnaires, Issy-Les Moulineaux (Seine France), 1954, 276 pp. Préf. Ap. de Nzérékoré.

KASENE

Yezu Krista Botare (Histoire Sainte, N.Test.). Impr. des Pères Blancs, Maison-Carrée (Alger), 1. 8. 33, 113 pp. Préf. Apost. de Navrongo.

Fanga-Kyonga Botare Tono (Histoire Sainte, A.Test.). Impr. des Pères Blancs, Maison-Carrée (Alger), 1. 9. 33, 143 pp. Préf. Apost. de Navrongo.

BEN'WE-DA DE FI-KURA DA Gospels (Evangiles des Dimanches): Partie du livre: WE KYODA TONO WAREM TONO GOSPELS (Livre du chemin du Bon Dieu). Printed by The Franciscan Missionaries of Mary, 188, Grande-Allée, Québec, Canda, 1949, 182 pp. (Evangiles, p. 93—139). Vic. Apost. de Navrongo.

LYELE

Dimãche Evãjil (Evangiles des Dimanches). Impr. Miss. d'Afr. Nord, juillet 1953, 77 pp. Préf. Apost. de Ouahigouya.

MALINKE

Marigi-t-Alla — anin mkho n'anné — bété tigolou: Prières, Evangiles des Dimanches et Fêtes (p. 36—92) et Chants. Par P. Louis Chalmin, P.B. Impr. Miss. d'Afr. N. 1953, 186 pp. — Préf. Ap. de Kayes.

MARKA

AN KIRSIBA YEZOU KRISTA TA SIRA DOUGNE NA. Vie de Notre-Seigneur en langue Marka d'après le texte même des Evangiles. Impr. Miss. d'Afr. Nord, août 1954, 176 pp. Vic. Apost de Nouna.

MORE

A Jésus Kwésé (Gesta Jesu) — *Evangiledâmba:* Evangiles des Dimanches. Impr. Congr. des Frères de la Ste. Famille Ouagadougou, 1952, 176 pp. Vic. Ap. de Ouagadougou, par les PP. Gustave Alexandre [7] et Méline.

---

[5] Il a publié avec le P. Prost P. B. un ‚Abrégé de Langue Dagara' (Grammaire et Dictionnaire) 252 pp., 1958.

[6] BM XX, 349. [7] BM XX, 250 f.

Kibar Sôgo: Histoire Sainte. A. Test. Par P. Gust. Alexandre. Vic. Ap. de Ouagadougou 1933, 159 pp.

Tond Soala A Jezu Krista Vim Kibaré, Hist. Ste. N. Test. Impr. des Pères Blancs à Maison-Carrée (Algérie) 1936, 184 pp. Vic. Ap. de Ouagadougou. Edition 1956, 159 pp.: Les Presses Missionnaires. Issy-Les Moulineaux (Seine).

SAMO de Toma

Evangiles des Dimanches et Fêtes. Par P. Trancart Bernard, P.B. Impr. Miss. d'Afr. Nord, juin 1957, 102 pp. Diocèse de Nouna.

Les Evangiles des Dimanches et Fêtes, en Samo du Nord. Impr. Miss. d'Afr., avril 1959, 273 pp. Diocèse de Nouna.

Afrique (anglaise)

CIBEMBA

Milandu Ya Kwa Mulungu Bwana Jesu Ali Talaisa (Histoire Ste., A. Test.). Par P. Eugène Welfelé, PB. 1920, 191 pp. Vic. Ap. of Bangweolo.

Milandu Ya Kwa — Bwana Jesu (Hist. Ste., N. Test.). 1921, 268 pp. Vic. Ap. of Bangweolo.

Bwana Isa — Hist. Ste. (Edition abrégée). N. Test. Par P. Molinier, P.B. Vic. Ap. of Bangweolo 1920, 96 pp.

Milandu Y Kwa Mulungu — Bwana Yesu Ali Talaisa (Hist. Ste., A. Test.). Impr. des Pères Blancs, à Maison-Carrée (Alger), 1929, 191 pp. Vic. Ap. of Bangweolo. — Edition 1932. Maison-Carrée, 189 pp., Vic. Ap. Bangweolo.

Milandu Ya Kwa Bwana Yesu, Io Achitire Muno Chalo (Hist. Ste., N. Test.). Impr. des P. B. à M.-C. (Alger), 1930, 190 pp. Vic. Ap. de Bangweolo. — Edit. 1932, 188 pp. Impr. des P. B. à M.-C.

Ba Evangelio Ne Micitile Ya Ba Apostolo (Gospel and Acts). White Fathers R. C. Mission, Chilubula, Kasama, North. Rhodesia Longmans, Green and Co. Ltd., Cape Town, 1948, 270 pp. Vic. Ap. of Bangweolo.

MAKALATA YA BA-APOSTOLO NA APOKALYPSI (Epîtres des Apôtres et Apocalypse. Par P. Etienne et P. Emter, Pères Blancs. Imprimerie Saint-Paul, Issy-Les Moulineaux (Seine), 1958, 272 pp. — The Withe Fathers: Abercorn, Kasama, Fort Rosebery, North. Rhodesia.

EVANGELYO IFYO ALEMBELWE KULI — MATEO MUTAKATIFU (Evangile selon S. Mathieu). Par P. Louis Guillerme. Impr. des P.B. à M.-C. (Alger), 1929, 153 pp. Vic. Ap. of Bangweolo.

JESU KRISTU Asokololo Bukombe bwa kwa Wishi: History of Jesus Christ; White Fathers, Chilubula, North. Rhodesia, 1948, 184 pp. — Vic. Apost. of Bangweolo.

Evangelio Ifyo Alembelwe Kuli — Yoani Mutakatifu (Evang. selon S. Jean). Impr. des P.B. à M.-C., 1932, 122 pp. Vic. Ap. of Bangweolo.

Evangelyo Ifyo Alembelwe Kuli MARIKO Mutakatifu (Evang. sol. S. Marc). Impr. des P.B. à M.-C. (Alger), 26. 12. 34, 3000 Expl., 92 pp. Vic. Ap. of Bangweolo.

LESA MUKULU — ATEKA ABAISRAEL — *Icitabo Ca Pa Kubala.* History of the Old Testament. White Fathers Chilubula — Kasama P. O. — North. Rhodesia, 1947, 124 pp. Vic. Ap. of Bangweolo.

LESA ATUMA BAKASOBELA — Icitabo Calenga Fibili. History of the Old Testament. White Fathers Mission, Chilubula — Kasama P.O. — Rhodesia, 1947, 109 pp. Vic. Ap. of Bangweolo.

YESU KLISTU (Histoire Ste., N. Test.). Impr. des P.B. à M.-C. (Alger), 1912, 93 pp. Par P. Albert Ducourant, P.B. Vic. Ap. du Nyassa (Abercorn Nord); en Langue Kimwambwe.

CINYANJA

ZA YESU MPULUMUTSI (Histoire Ste., N. Test.). Par P. Joseph Mazé [8]. Impr. des Pères Blancs. Maison-Carrée, 1913, 202 pp. Vic. Ap. of Nyassa.

AMBUYE ATU MABUKU A ANA, Buku II (Hist. Ste., N.T., Livre des enfants). Par P. Louis Villy (?). White Fathers Mission, 1922, Nyassa, 78 pp.

ZA AMBUYE YESU (Hist. Ste., N. T.). Par P. Joseph Mazé, P. B. Impr. des P. B. Maison-Carrée, 1923, 218 pp. — Edition 1946, 208 pp.

MTHENGA WABINO & NCITO ZA APOSOLI (Evangiles et Actes des Apôtres). Par P. Louis Villy, P.B. 317 pp. Bembeke, Nyassa, 1936.

YESU MPULUMUTSI WATHU (Hist. Ste., N.T., en vers et illustrée). 18 pp. Likuni Press, Lilongwe, Nyasaland 1951. Vic. Ap. of Nyassa.

CIPANGANO CA KALE MWACIDULE (Hist. Ste., A. Test.). Printed by White Fathers Press, Likuni P. O. Box 133, Lilongwe, Nyasaland. 218 pp. Vic. Ap. de Likuni.

ZA AMBUYE ATHU (Hist. Ste., N.T. [abrégée]). Printed by The White Fathers Press, Lilongwe, Nyasaland, 1958, 56 pp.

CITA IZI ndipo udzakhala ndi moyo (faites ceci et vous vivrez) . Explications des Evangiles du Dimanche (pour les catéchistes et l'action catholique). Printed by the White Fathers' Press, P.O. Box 133, Lilongwe, Nyasaland. Nov. 1960, 156 pp.

MAKALATA A APOSTOLI NDI CIBVUMBULUTSO (Epîtres). 2e Edit. revue et corrigée, 1960, 258 pp. Print. by the W. F. Press, P.O. Box 133, Lilongwe, Nyasaland.

KIKEREWE

KITABU CHA KWANZULA MIHAYO YA DINI (Petite Hist. Ste., A. + N. Test.). Etablissements Benziger & Co. S.A., Einsiedeln, Suisse, 1899, 138 pp. Vic. Apost. Viktoria Meridionalis.

EVANJILI JA DOMINIKA Na JA SHIKU NHARE (Evangiles des Dimanches). White Fathers Mission, Mwanza, 1921, 124 pp.

MIHAYO YA BUTEMI WA MUNGU (Harmonie Evangélique). Par P. Léon Bourget, P.B. Impr. des P.B., Maison-Carrée (Alger), 1930. White Fathers Mission of Mwanza, Tanganyika Territory. 334 pp.

BIBLIA NDO (Hist. Ste., A. et N. Test.). Par P. Léon Bourget, P.B. Mwanza, White Fathers Mission, 1921, 373 pp.

OMULAGO MUHYA: Le Nouveau Testament. Par P. Almas Simard, P.B. [9]. White Fathers, Bukerewe, 1946, 573 pp. Vic. Ap. de Mwanza.

KINYAMWESI

MASOMO GE ILAGANO LYE MBELE—NE LYE ILAGANO IHYAHYA (Hist. Ste., A. + N. Test.). Missionsdruckerei Maison-Carrée, Algier — Trier, Missionsgesellschaft der Weißen Väter, 1907, 366 pp. Vic. Ap. Tabora. — Edition 1957, 293 pp. Impr. par la Sodalité de St. Pierre Claver, Rome.

---

[8] BM XX, 366–368.
[9] BM XX, 410.

KIRAKU

ALGADOR DINI AR BARA KANGH NINA (Hist. Ste., A. et N. Test.). Impr. des P. B., Maison-Carrée, 1926, 138 pp. Mbulu, White Fathers Mission. Vic. Ap. Tabora.

KISINZA

EVANJILI EYAYANDIKIRWE MATAYO MUTAKATIFU (Evangile selon S. Mathieu). Impr. des P. B. M.-C., 1934, 144 pp. Vic. Ap. de Bukoba.

KISUMBWA

Epîtres et Evangiles des Dimanches et Fêtes. Par P. Auguste Capus P. B. (1866 à Rodez, Fr., † 1898). Manuscrit, 134 pp.

Evanjili, selon S. Mathieu, par P. A. Capus, Manuscrit, 142 pp. Vic. Ap. Unyanyembe (nunc Tabora).

KISWAHILI (Brit. Territoire)

ENJILI TAKATIFU YA BWANA WETU YESU KRISTU NA MATENDO YA MITUME (Evangiles et Actes des Apôtres). Par P. Emile Brutel, P. B. Impr. des P. B. M.-C., 1913, 524 pp. Congo Superior. — Edition 1923, 524 pp. Edit. 1929.

MAISHA YA YESU KRISTU (Hist. Ste., N. Test.). 1920, 144 pp. — Vic. Ap. of Tanganyika.

SIKU ZA MUNGU — Kwa kuwasaidia walimu. Maelezo ya Enjili ya kila siku ya Mungu ya Mwakani. (Evangiles des Dimanches, avec explication pour les catéchistes.) Par P. Paul Lefils, P. B. [10]. Printed by The Tanganyika Mission Press, Kipalapala, Tabora P. O. 1949, 160 pp. Vic. Ap. Mbeya.

KITUMBUKA

Citumbuka Reader — Standard II (Evangiles des Dimanches, avec explications). Printed by The Tanganyika Mission Press, Kipalapala Tabora P. O., 1952, 205 pp. Préf. Ap. Nyassa Nord.

LUGANDA

KITABU KY 'ESALA N'EKY 'EVANJILI ZA DOMINIKA (Livre de Prières et des Evangiles du Dimanche), p. 1—88; 89—189. Alger, Typographie Adolphe Jourdan, Impr. Libr. de l'Archevêché, 1891.

EKITABU EKYE BIFAYO EBIKURU EBYE DDINI (Hist. Ste., A. et N. Test.). Editeurs-Imp. du St.-Siège Apost. Benziger & Co. à Einsiedeln, Suisse, 1892, 142 pp.

EBITABU *ebina* EBY' EVANGILI N' EBIKORWA *eby' Abatume* (Evangiles et Actes des Apôtres). Maison-Carrée (Alger), Impr. des Missionnaires d'Afrique, 1905, 461 pp.

BIBLIA ENTONO — EBIFAYO EBIKULU eby' EDINI (Hist. Ste., A. Test.). Bukalasa, White Fathers' Printing Press Uganda, 1913, 197 pp.

Evanjili Entukuvu eya YEZU KRISTU EYAWANDIKIBWA MATAYO OMUT (Evangile selon S. Mathieu). Par P. Modeste Raux, P. B. [11]. White Fathers' Printing Press, 1933, Maison-Carrée, 137 pp. — Edition 1949: W. F. Printing Press, Kisubi, avril 1949, 175 pp.

---

10 BM XX, 351.

11 BM XVIII (Freiburg, 1953), 1239/40.

Evanjili ... Marko Omut (Evangile sel. S. Marc). Par. P. Modeste Raux, P. B. Impr. des P.B. M.-C. 1934, 88 pp. — Edition 1949: W. F. Printing Press, Kisubi, 100 pp.

EVANJILI ... LUKA OMUT (Evangile sel. S. Luc.). Par P. Mod. Raux, P. B. Impr. des P. B. M.-C. 1934, 148 pp. — Edition 1949: W. F. Print. Press, Kisubi, 170 pp.

EVANJILI ... ya YOANNA OMUT (Evangile sel. S. Jean). Par P. Mod. Raux, P.B. Impr. des P.B. M.-C. 1934, 110 pp. — Edition 1949: W. F. Print. Press, Kisubi, 134 pp.

EBBALUWA ZA PAULO OMUTUME W'AMAWANGA I (Epistulae S. Pauli). Par P. Mod. Raux, P.B. W.F. Print. Press, Kisubi, juillet 1953, 308 pp.

EBIKOLWA BYA BATUME (Actes des Apôtres). Par P. Mod. Raux, P.B. W. F. Print. Press, Kisubi, Uganda, 1949, 155 pp.

EBITABO EBINA EBY' Evanjili Ebikwanye Awamu (Les 4 Evangiles en forme de «Harmonie» ou Concordance). W. F. Printing Press, M.-C. 1929, 379 pp. — W. F. Prit. Press, Bukalasa, 1923, 366 + 17 pp.

EKITABO EKY' EVANJILI YA MUKAMA WAFFE YEZU-KRISTU (Les 4 Evangiles). M.-C. 26. 11. 1934, 493 pp. — Idem: (Les 4 Evangiles et Actes des Apôtres) 1937, M.-C., 615 pp. — Idem: (Les 4 Evangiles et Actes des Apôtres). Par P. Modeste Raux. W. F. Print. Press, Kisubi, Uganda, 1949, 737 pp.

EBBALUWA ZA PAULO OMUTUME W'AMAWANGA — N'EZ'ABATUME PETRO, YAKOBO YOANNA, NE YUDA-TADDEWO — OKUBIKKULIRWA (Epîtres des Apôtres et Apocalypse). Par P. Modeste Raux, P.B. W.F. Print. Press, Kisubi, juillet 1953, 442 pp.

RUHAYA

Bigambo By'Edini (Histoire Ste., A. et N. Test.). Bukoba, W. F. Mission, 1926, 111 pp.

Katholische Schulbibel von Dr. Ecker, in Ruhaya-Sprache übersetzt von Priestern der Gesellschaft der Weißen Väter, Mosella-Verlag, Trier 1913, 298 Seiten. — Idem: Catholic School Bible, Editio 1926, Bukoba, W. F. Mission. Impr. des P.B. à Maison-Carrée (Alger), 356 pp.

RUNANKOLE

Amakuru Mahango G'Edini (Petite Histoire Ste., A. et N. Test.). W.F. Mission, Entebbe, 1927, 113 pp. — Edition 1942, W. F. Mission, Mbarara, 160 pp.

RUNYORO

Ebitabu Bina Eby'Evanjili (Les 4 Evangiles: Forme d'«Harmonie»). Impr. des P.B. Maison-Carrée, 1924, 469 pp. Vic. Apost. de Uganda.

NB.: En Runyankore: *Evangiri za Sunday n'ez'Ebiro Bikira* (Les Evangiles des Dimanches). 1955, 74 pp. Vic. Ap. de Mbarara.

SHISUMBWA

Shitabu Shye ANJILI Zye Dominika Zyona Zye Mwaka (Evangiles des Dimanches et Fêtes). Impr. des Miss. d'Afrique, M.-C. (Alger), 1906, 283 pp.

Congo - Ruanda - Urundi

ALUR

Macikira Macon Ku — Macikira Manyen (Petite Hist. Ste., A. et N. Test.). Impr. des P. B. M.-C. (Alger), 1925, 80 pp. — Edition 1931, 79 pp. Vic. Ap. de Lac Albert.

Enjili Mi Dominika (Evangiles des Dimanches). Impr. «Mission Catholique» Kilomines, 1947, 84 pp. Vic. Ap. des Lac Albert.

KIHUNDE

Evangelii Yo Mutungozo Wetu Yezu-Christu (Hist. Ste., N. Test.). Vic. Apost. du Haut-Congo, 1922, 165 pp.

KILENDU

Biblya Apedo (Hist. Ste., A. Test.). Bunia, Muzi-Maria, 1935, 33 pp. Vic. Ap. de Lac Albert.

Nkama Masu Yesu Kristu (Passio Christi). Bunia, Muzi-Maria, 1935, 24 pp. Vic. Ap. de Lac Albert.

Enjili a yenga ababo na a dominika mase (Evangiles des Dimanches). Badya 1947, Bunia, Muzi-Maria, 77 pp. Vic. Ap. de Lac Albert.

KINYARWANDA

Katholische Schulbibel, Ecker, übertragen in die Ruanda-Sprache von Priestern der Gesellschaft der W. V. Mosella-Verlag Trier, 1910, 245 pp.

Biblya Gatolika (Hist. Ste., A. et N. Test.). Impr. de Kabgayi, Oct. 1951, 379 pp. — Idem: 1945, Vic. Ap. de Ruanda.

Amateka Ya Yezu Kristu (Hist. Ste., N. Test.). Kabgayi, Vic. Ap. du Ruanda, 1948, 138 pp.

KIRUNDI

Umugani Wa Maragano Ya Kera Nu Wa Maragano Mashasha (Hist. Ste., A. et N. Test.). Trier, Missionsgesellschaft der W. V. 1906, Impr. M. C. 341 pp.

Ubwuzure Bwa Mungu N'Abantu (Hist. Ste., A. et N. Test.). Impr. des Miss. d'Afr., M. C. (Alger), 1935, 349 pp. Vic. Ap. de l'Urundi. — Idem: N. Test. 1924, 51 pp. — A. Test. 1924, 99 pp.

Ubwuzure Bwa Mbere Bwa Mungu n'Abantu (Hist. Ste., A. Test.). (2ème Edition) M. C. (Alger), 3. 7. 28, 15 000 Expl., 48 pp. — Idem 1953, 34 pp. — Vic. Apost. de Ngozi (Urundi).

Injiri Ya Luka Mutakatifu (Evangiles selon S. Luc et Evangiles des Dimanches). Impr. des P. B. M. C. (Alger), 1920, 179 pp. Vic. Ap. du Kivu (Urundi) — Edition 1928: M. C., 181 pp.

Insiguro y' Injili Zisomwa Ku Misi Ya Mungu No Ku Misi Mikuru (Explication des Evangiles des Dimanches et des Fêtes). Impr. de Kitega, Vic. Ap. de Kitega, Urundi, 1955, 215 pp.

Injiri Za Dominika (Evangiles des Dimanches). Impr. C. N. Teulings, Bois-le-Duc. (Pays Bas), 1909, 57 pp. Vic. Ap. de Unyanyembe (Tabora).

Injili Ya Matayo Mutakatifu (Evangile selon S. Mathieu). Press. Lavigerie, Usumbura, février 1957, Vic. Ap. de Kitega, 196 pp.

Injili Ya Marko Mutakatifu (Evang. selon S. Marc). Press. Lavigerie, Usumbura, 1956, 120 pp. Vic. Ap. de Kitega.

Inkuru Nziza ya Yezu-Kristu be N'Ibikorwa Vy'Abatumwa (Evangiles et Actes des Apôtres). Les Presses Lavigerie, Département Editions Usumbura 1960, 318 pp., Urundi.
Hadisi Y Bwana Isa Kristu (Hist. Ste., N. Test.). Benziger & Co., Einsiedeln (Suisse), 1903, 152 pp.
Hadisi Ndogo Ya Dini (Histo. Ste., A. et N. Test.). Vic. Ap. du Haut-Congo, 1921, 122 pp.
Maisha Ya Yesu Kristu (Hist. Ste., N. Test.). Par P. Théophile Avon, P.B. [12]. 1926, 144 pp. — Edit. M.C. 1933, 146 pp. — Edit. 1935, 146 pp.

MASHI

Amaganiro Ga Idini (Hist. Ste., A. Test.). Impr. des P.B. Maison-Carrée (Alger), 1917, 238 pp. Vic. Ap. du Haut-Congo.
Amaganiro Ga Idini Alamaganyo Mahyahya (Hist. Ste., N. Test.). Impr. M.C. 1927, 173 pp. Vic. Ap. du Haut-Congo.

Afrique du Nord

ARABE

Evangile selon St. Matthieu, par P. Foca Robert, P.B., 1938.
Evangile selon St. Matthieu, par P. Foca (S.O.P. Press, Cairo), avec commentaire, 1958, 250 pp.
Hist. Ste. A. Test. — Préf. Ghardaïa.
Histoire Biblique, Abrégé de A. et N. Test. par Abbé Maurice Bauvet, traduit par P. Henri Marchal P.B.

KABYLE

Lendjill N Sidna Aisa Lmesih' Akken It Ikteb Sidna MATTA: Evangile selon St. Matthieu, Impr. St. Joseph, AIT LARBA «Beni Yenni», Algérie 1900, 184 pp. — Idem, M.C. (Alger), 1907, 104 pp.
Lkitab N-Tikli R-Rebbi R'Ef-Laibad Si Lebdou N-Dounit: Hist. Ste., A. et N. Test. — M.-C. (Alger), 1911, 40 pp.
Taktabt R'Ef-Tikli N-Sidna Aisa Sid-Ennar' D-Qumsellek-Ennar': Hist. Ste. N. Test. — M.-C. (Alger), 1923, 330 pp.
Linjil Sidna Aisa ... Les 4 Evangiles et la Passion. Impr. M.-C. (Alger), 1907, 104 + 64 + 108 + 87 + 32 pp.
Linjil n Sidna Eisa Akken it yura Sidna Luqa: Evangile selon S. Luc. par P. Jules Degezelle, P.B. (pro manuscripto par ordre des Supérieur), M.-C. 1959, 101 pp., 50 Expl.
Aoual R-Rebbi: Paroles de Notre Seigneur: Extrait des Evangiles et de l'Ancien Test., joint avec le Catéchisme. Par P. Jean Froment, P.B. M.-C. (Alger), 1912, 200 pp.

[12] BM XVIII, 447/48.

Madagassische Bibelübersetzungen

Von Prof. Dr. Josef *Metzler* O. M. I.

Fast vierhundert Jahre liegen zwischen den ersten Missionsversuchen auf der Laurentiusinsel und dem Erscheinen der ersten vollständigen madagassischen Bibelausgabe. Doch ist zu bedenken, daß es den katholischen Missionaren erst gegen Mitte des vorigen Jahrhunderts gelang, endgültig auf Madagaskar Fuß zu fassen. Die Missionsversuche der Dominikaner im 16. Jahrhundert und die Expeditionen der Jesuiten 1613 und 1616 führten zu keinem Erfolg [1]. Auch das von der Propagandakongregation 1643 eingeleitete Missionsunternehmen der Unbeschuhten Karmeliter war zum Scheitern verurteilt noch bevor es ausgeführt werden konnte, da inzwischen Frankreich mit der Besetzung der Insel begonnen hatte. Weltpriester, die in dieser Zeit nach Madagaskar kamen, scheinen sich wenig um die Mission gekümmert zu haben. Erst mit der Ankunft der Lazaristen 1648 begann die Missionierung der Madagassen. An eine Bibelübersetzung war in den Anfängen naturgemäß noch nicht zu denken. Vordringlicher war, nach den erforderlichen linguistischen Studien [2], die Herausgabe eines Katechismus, der 1657 erschien [3]. Er sollte einen doppelten Zweck erfüllen: den neuen Missionaren das Erlernen der Landessprache erleichtern und ihnen eine Hilfe beim Religionsunterricht sein. Bemerkenswert ist die Tendenz des Katechismus, sich der Mentalität des Missionsobjektes weitmöglichst anzupassen. Verfasser sind die Lazaristen Charles Nacquart, der 1648 nach Madagaskar kam, rasch die Sprache lernte und schon nach einem Jahr mit dem Katechismus begann, Nicolas Gondrée, Toussaint Bourdaise und Jean-François Mounier. Die endgültige Redaktion und den Druck in Paris besorgte Bourdaise. 1674 fand die Missionstätigkeit der Lazaristen ein tragisches Ende. Während des 18. Jahrhunderts unternahmen sie zwar neue Versuche [4], die jedoch durch die Französische Revolution vereitelt wurden.

Im 19. Jahrhundert waren es Vertreter der Londoner Mission, die als erste seit 1818 ihre Tätigkeit auf Madagaskar ausdehnten und die katholischen Missionare lange hinderten, an ihr früheres Wirken auf der Insel anzuknüpfen. Eine ihrer ersten Aufgaben sahen die protestantischen Pre-

---

1 Über die Anfänge der Madagaskarmission vgl. J. Schmidlin, Die ersten Madagaskarmissionen im Lichte der Propagandamaterialien. In: ZM 12 (Münster 1922) 193–205.

2 Die ersten linguistischen Arbeiten der Lazaristen sind im 16. Bande der Bibliotheca Missionum aufgeführt: NN. 3530, 3997, 4118. – Schon 1617 hatte Antonio d'Azevedo SJ ein portugiesisch-madagassisches Wörterbuch begonnen (ebd. N. 2473).

3 Petit Catéchisme avec les prières du matin et du soir, que les Missionnaires font et enseignent aux Néophytes et Catéchumènes de l'Ile de Madagascar, le tout en Français et en cette Langue, contenant trente instructions. Paris chez Georges Josse, 1657. 112 pp. – Zitiert nach: Le premier catéchisme en langue malgache. B(ernard) B(lot) (SJ). In: L'Ami du Clergé Malgache Tom. IV (Tananarive 1953/54) 5–8. – Die verschiedenen Ausgaben dieses Katechismus siehe in BM XVI N. 4118.

4 1780 erschien ein neuer, gekürzter Katechismus, dessen Verfasser Philippe-Albert Caulier CM ist (BM XVII NN. 6257, 6533, 6564).

diger in der Übersetzung der Hl. Schrift ins Madagassische, die sie noch vor Mitte des Jahrhunderts vollendeten.

Mit dem Apostolischen Präfekten Pierre Dalmont begann schließlich für die katholische Mission auf Madagaskar eine neue Zeit [5]. Zerschlugen sich auch die meisten seiner Pläne, so gelang es ihm doch, die Jesuiten für seine Lieblingsmission auf Madagaskar zu gewinnen und dieser so eine feste Grundlage zu geben [6]. Diesen folgten 1896 die Lazaristen, zwei Jahre später die Patres vom Hl. Geist und im darauffolgenden Jahr Missionare von La Salette. Es waren vor allem die Mitglieder der Gesellschaft Jesu, die sich um die Übersetzung der Hl. Schrift ins Madagassische bemühten. Aber auch sie mußten zunächst notwendige sprachwissenschaftliche Vorarbeiten leisten. 1853 brachten sie ein madagassisch-französisches Wörterbuch heraus. Im gleichen Jahre erschien ein neuer Katechismus. 1855 folgte das französisch-madagassische Wörterbuch, 1860 eine Nachfolge Christi, 1862 ein kleiner Katechismus. Die Autoren dieser Werke waren Romain Dénieau S. J., Ambroise Neyraguet S. J. und Joseph Webber S. J. Antoine Abinal S. J., einer der besten Kenner der madagassischen Sprache [7], übernahm schon bald eine Neubearbeitung des Dictionnaire. Er starb darüber am 11. November 1887. Victorin Malzac S. J. führte das Werk fort und brachte es 1888 zum Abschluß [8]. Noch heute leistet dieses Wörterbuch gute Dienste. Gleichzeitig arbeiteten die Missionare an der madagassischen Grammatik. In engem Kontakt mit der Bevölkerung bemühten sie sich, den wahren Gehalt der schwierigen madagassischen Begriffe zu erfassen [9]. Besondere Schwierigkeiten bereitete den Sprachforschern die madagassische Orthographie. Nicht alle Missionare waren sich in diesem Punkte einig, und 1878 brach sogar deswegen ein «Krieg der Orthographie» aus, der bis Anfang des 20. Jahrhunderts dauerte [10].

Das alles waren unentbehrliche Voraussetzungen für eine gute Bibelübersetzung. Laurent Ailloud S. J. machte hiermit den Anfang. 1870 erschien seine Übersetzung der Sonntagsepisteln und -Evangelien [11]. Im glei-

---

5 Von Dalmont stammen mehrere sprachwissenschaftliche Werke auf Madagassisch (Alphabet, Wörterbuch madagassisch-französisch, Gesangbuch, Gebetbuch, Katechismus, kurze biblische Geschichte). Vgl. BM XVII N. 7262. Dort auch die Lebensdaten Dalmonts.

6 Vgl. Adrien Boudou SJ, Les Jésuites à Madagascar au XIX^{e} siècle. 2 voll. (Paris 1942).

7 Seine vielseitigen, sprachwissenschaftlichen und theologischen Veröffentlichungen siehe in BM XVIII N. 7948.

8 Ebd. Dort auch die verschiedenen Ausgaben des Wörterbuches.

9 Vgl. Pierre Colin, Problèmes de terminologie chrétienne à Madagascar. In: Bulletin des Missions XXV (Saint,André-lez-Bruges 1951) 220–226.

10 A. Boudou l. c. II, 359. – Den Druck der genannten und der folgenden Werke besorgte die Imprimerie de la Mission Catholique in Tananarive, die 1862 eingerichtet wurde. Schon 1840 hatte P. Dalmont eine presse lithographique aus Frankreich kommen lassen. J. Webber SJ richtete 1848 in Andoany eine kleine Druckerei ein, die 1851 nach Ressource verlegt wurde.

11 Epitres et Evangiles. Epitra Sy Evanjily Aminy Isan'Alahady; Izany Hoe: Toko Nalaina Taminy Soratra-Masina: Izay Vakiny Ny Pretra Aminy Lamesa Isaky Ny Alahady. Antananarivo. No Tontaina Taminy Fanereny Ny Misionary Katholika. 1870. 12^{o} 128 pp. – 1878 ließ Ailloud eine Evangelienerklärung auf Madagassisch folgen (BM XVII N. 7155).

chen Jahre veröffentlichte Jean-Baptiste Pagès S. J. die Sonn- und Festtagsevangelien auf madagassisch [12]. 1873 besorgte Augustin Delbosc S. J. eine neue Ausgabe der Episteln und Evangelien der Sonntage [13]. 1876–1878 erschienen nacheinander die vier Evangelien auf madagassisch [14], deren Übersetzung Antoine Abinal S. J. besorgt hatte. 1878 erfolgte eine Gesamtausgabe [15]. Im gleichen Jahre noch erschienen auch die Apostelgeschichte [16], und aus dem Alten Testament das Buch Tobias (36 Seiten), das Buch Judith (44 Seiten) und 1879 Makkabäer 1 und 2 (156 Seiten), alle von Abinal. Sein verdienstvoller Mitarbeiter war Basilide-Marie Rahidy S. J., der wahrscheinlich erste einheimische madagassische Priester, der sich auch durch seine übrigen zahlreichen sprachwissenschaftlichen Arbeiten einen Namen gemacht hat [17]. Rahidy besorgte auch die Übersetzung der Apostelbriefe, die 1881 erstmalig ausgelegt wurden [18]. Im folgenden Jahre erschien eine getrennte Ausgabe der Paulusbriefe [19]. Ferner besorgte er 1879 eine neue Ausgabe der Sonn- und Festtagsevangelien [20], die zahlreiche Auflagen erlebte: 1882, 1892, 1896, 1902, 1904, 1905, 1909, 1914 [21]. In einer weiteren Auflage, die 1920 die Peter Claver-Sodalität herausbrachte, sind auch die Episteln hinzugefügt [22]. Auch diese Ausgabe wurde wiederholt aufgelegt und noch 1954 in 20 000 Exemplaren gedruckt. 1897 schließlich besorgte der wegen seiner vielen linguistischen Arbeiten berühmte Victorin Malzac S. J. [23] die erste Gesamtausgabe des Neuen Testamentes auf Madagassisch, gedruckt in der Imprimerie Catholique zu Ta-

---

12 BM XVII N. 7272 (10).

13 A. Boudou l. c. II, 156. – BM XVII N. 7272 (3). – Es handelt sich um eine Neuauflage der unter Ailloud genannten Sonntagsepisteln und Evangelien, mit dem neuen Titel: Evanjely sy Epitra amy ny isan'alahady.

14 Evanjely masiny Jeso-Kristy no soratany M. D. Matio. Antananarivo. Tamy ny Presse Ny Missionnaire Katholika. 1876. 8° 106 pp.
Evanjely ... M. D. Marka. ib. 1876. 8° p. 107–168.
Evanjely ... M. D. Lioka. ib. 1877. 8° p. 169–273.
Evanjely ... M. D. Joany. ib. 1878. 8° p. 275–354.

15 Ny Evanjely efatra. Tananarive. 1878. 254 pp. – Auch diese Evangelienübersetzung erlebte zahlreiche Auflagen (vgl. L'Ami du Clergé Malgache Tom. III [Tananarive 1951/52] 134). Noch 1946 wünschten die Bischöfe Madagaskars eine Neuauflage, jedoch unter Zugrundelegung des Textes der neuen Bibelübersetzung (Ebd. Tom. I [Tananarive 1946/47] 104), während P. Marcel Lobignac SJ vorschlug, hiefür die neueste französische Bibelübersetzung von Chanoine Emile Osty PSS zugrunde zu legen (Quelques traductions récentes de la Bible. In: Ebd. Tom. III [Tananarive 1951/52] 130–135).

16 Ny Asan'Ny Apostoly. Tananarive, Imprimerie de la Mission Catholique. Mahamasina. 1878. p. 355–453. Die Seitenzählung schließt sich an die der Evangelienübersetzung an.

17 Vgl. BM XVII N. 7322 (6).

18 Epistola Ny Apostoly. Antananarivo No Tontaina Tamy Ny Presy Katolika. 1881. 24° 545 pp.

19 Ny Epistola rehetra y md. Paoly. Antananarivo. 1882. 32° 400 pp.

20 Evanjely Amy Ny Isan' Alahady Izay Vakiny Ny Pretra Amy Ny Lamesa Isaky Ny Alahady. Antananarivo Tamy Ny Presy Katholika. 1879. 12° 104 pp.

21 Alle aufgeführt in BM XVII N. 7322 (10).

22 Epistola Sy Evanjely Amin' Isan' Alahady Izay Vakin' Ny Pretra Amin' Ny Lamesa Isan' Alahady. Edité par la Sodalité de St. Pierre Claver. Rome, via dell'Olmata. 16. 1920. 16° 173 pp. – Vgl. BM ebd. und XX S. 709.

23 Aufgezählt in BM XVIII N. 9242.

nanarive [24]. Auch die übrigen Teile der Hl. Schrift wurden von den gleichen Autoren schon in diesen Jahren ins Madagassische übersetzt, aber noch nicht gedruckt [25]. Allen Übersetzungen lag der Vulgatatext zugrunde [26].

Im Laufe der Jahrzehnte war durch die zahlreichen, wissenschaftlichen Sprachstudien und die von verschiedenen Missionaren, einheimischen und europäischen, unternommenen Übersetzungen der Hl. Schrift ein «vocabulaire chrétien» geschaffen worden, «incomparablement supérieur au vocabulaire philosophique, scientifique ou technique [27]», so daß die Bischöfe Madagaskars den Zeitpunkt für gekommen hielten, eine neue Übersetzung der gesamten Hl. Schrift in Auftrag zu geben, zumal große Teile des Alten Testamentes bisher noch nicht auf madagassisch gedruckt worden waren. 1926 übertrugen sie daher dem sprachgewandten einheimischen Katechisten Jean Rakotondramasy, der sich wie kein anderer für diese Aufgabe eignete, die Übersetzung des Alten Testamentes ins Madagassische. Nach zweijähriger Arbeit katte Rakotondramasy den Auftrag ausgeführt. Zwei Jesuiten, ein Madagasse und ein Europäer, sowie mehrere dafür geeignete madagassische Christen überprüften und verbesserten die Übersetzung. Das Ergebnis war ein sprachlich hervorragender madagassischer Text des Alten Testamentes.

Die Übersetzung des Neuen Testamentes übernahmen nach der gleichen Methode die Missionare. Dem Alten sowie dem Neuen Testament wurde die französische Bibelübersetzung von A. Crampon zugrunde gelegt, aus der auch die Anmerkungen übernommen wurden [28].

Zuerst wurde das Neue Testament in der katholischen Missionsdruckerei zu Tananarive gedruckt. 1938 wurde es bereits zum dritten Male aufgelegt [29].

Im Jahre 1938 erschien sodann erstmalig die ganze Hl. Schrift auf madagassisch. Die Vatikandruckerei übernahm den Druck in 50 000 Exemplaren [30], der Heilige Stuhl trug die Kosten. Die madagassischen Katholiken waren darüber voll des Dankes gegen Pius XI. Madagassische Priester, die zur Zeit in Europa studierten, lasen und korrigierten die Druck-

---

[24] Le Nouveau Testament en Malgache. Testamenta Vaovao. Imprimerie Catholique Tananarive. 1897. 636 pp.

[25] A. Boudou SJ l. c. II, 156.

[26] Ebd.

[27] Bernard Blot SJ, Langue Malgache et Message Chrétien. In: Chine Madagascar N. 12 (Lille 1948) 9–12.

[28] Augustin-Joseph-Théodore Crampon (1826–1894): La Sainte Bible, traduite en français sur les textes originaux, avec introductions et notes, et la Vulgate en regard. Tournai-Paris-Rome, Desclée 1894–1904. 7 voll. – 1904 erschien in einer neuen Ausgabe nur der französische Text: La Sainte Bible, traduction d'après les textes originaux, par l'abbé A. Crampon. – Bis vor wenigen Jahren war dies die klassische französische Bibelübersetzung.

[29] Ny Testamenta Vaovao. Manontolo. Voadinika Sy Nampanarahina Ny Baiboly Masina Vao Natonta Tany Roma. Natonta fanintelony. Tananarive Inprimerie Catholique 1938 (= 3. Aufl.).

[30] Ny Baiboly Masina Na Ny Soratra Masina. Tipografia Poliglotta Vaticana. 1938. 8° XVIII pp.; 1486 pp. – Zweispaltig gesetzt.

fahnen. Die Hauptlast dieser Kleinarbeit trug P. Nicol S. J., ein Madagasse [31]. Der Druck dieser Ausgabe ist ausgezeichnet. Den Setzern der Vatikandruckerei sowohl als den Korrektoren gebührt darob höchstes Lob! Die Übersetzung selbst aber, das Werk einheimischer und europäischer Missionare, der krönende Abschluß jahrzehnte-, um nicht zu sagen jahrhundertelangen Strebens und Bemühens, zeugt wie auf allen Missionsfeldern so auch in Madagaskar von dem Willen der Kirche, den einheimischen Christen nicht nur eine vollständige, sondern zugleich eine sprachlich und inhaltlich einwandfreie Bibelübersetzung in die Hand zu geben.

Miscellanea

Albinismus als Missionsproblem. — Meistens werden die Glaubensboten bei dunkelfarbigen Völkern auch Albinos in ihren Missionsgebieten haben. Die Häufigkeit wechselt vom vereinzelten Vorkommen bis zu 1% der Bevölkerung, wie es z. B. bei den San-Blas-Indianern der Fall ist, einem Stamm von 20 000 Seelen, der etwa 50 kleine Inseln östlich des Panamakanals besiedelt. Die Albinos gelten überall als eine unerwünschte Belastung der Stammesgemeinschaft. Sie vertragen das direkte Sonnenlicht nur schlecht, können körperlich nicht recht arbeiten, weder rudern, jagen noch fischen, kurz: sie gelten als anormale Menschen. Ein männlicher Albino wird kaum eine Frau zur Ehe bekommen. Mit der körperlichen Abnormität verbinden sich negative Extremformen seelisch-geistiger Art; denn die Albinos sind oft krankhaft verschüchtert oder zudringlich, verschlagen oder dumm, kriecherisch oder widerspenstig, schwermütig oder aufbrausend, jedenfalls in ihren Reaktionen ebenso unausgeglichen wie unberechenbar. Die Stammesgenossen führen den Albinismus unmittelbar auf die Geister zurück. Irgendwie soll die Mondgottheit damit zu tun haben, weshalb man die Albinos «Mondkinder» nennt. Das ist offenbar eine ätiologische Erklärung für die erstaunliche Aktivität der Albinos in Nacht und Dunkelheit. Man glaubt: die Albinos besitzen wegen ihrer Verbindung mit den Geistern besondere überirdische Kräfte. Deshalb sind sie die zwar gefürchteten, aber doch bevorzugten Priester und Zauberer ihres Stammes und bekommen dadurch die Möglichkeit, sich für die soziale Diffamierung in ihrer Art zu rächen. Es liegt auf der Hand, daß solche schwierigen Einzelpersonen für den praktischen Missionar draußen wirklich ein Problem sind. Man liest in den Missionszeitschriften kaum etwas davon, und doch könnten die Erfahrungen des einen Missionars aus seiner Praxis auch den andern nützlich sein. Jedenfalls darf man, weder theoretisch noch praktisch, das Albino-Problem in den Missionsländern nicht einfach als «Quantité négligeable» abtun wollen. Georg Höltker

[31] Diese Einzelheiten verdanke ich dem früheren Erzbischof von Tananarive, Exz. Victor Sartre SJ.

Die Hl. Schrift in Shona

Übersicht und Wertung kath. Bemühungen

Von P. Albert *Plangger* SMB

Das 500-Jahre-Jubiläum (1452—1952) des ersten Bibeldruckes durch Gutenberg wurde auch in der südrhodesischen Mission mit einer Bibelwoche gefeiert. Zu diesem Anlaß erschien von kath. Seite ein Flugblatt in Shona [1], das in zwölf Merksätzen die Entstehung und Verbreitung der hl. Schrift darlegt. Abschließend wird der Leser aufgefordert zum Kauf einer katholischen Bibelausgabe. Jene Aufforderung ist uns jetzt willkommener Anlaß zu einer Rechenschaft, und wir möchten uns fragen, was denn eigentlich bis heute katholischerseits an einer Shona-Bibel gearbeitet wurde. Unser Artikel wird zwar armselig wenig beitragen zur Aufhellung der «Unwissenheit über kath. Bibelübersetzungsarbeit in den Missionen [2]». Er wird, bei aller Anerkennung des tatsächlich Geleisteten, eher heilsam erinnern an ein Versäumnis, an eine Not, die die missionarische Verkündigung tagtäglich belastet.

Shona, eine Bantusprache, ist in sechs Hauptdialekte [3] aufgesplittert und wird heute von ca. 1½ Millionen Afrikanern gesprochen [4]. Diese leben hauptsächlich in Südrhodesien, z. Teil auch in Nordrhodesien, Portugiesisch Ost-Afrika und Betschuanaland. Im Zug der Arbeitermigration finden sich kleine und kleinste Gruppen in den meisten süd- und zentralafrikanischen Industriezentren. Missionsgeographisch deckt sich das Sprachgebiet mit der Erzdiözese Salisbury, den Diözesen Gwelo, Umtali und teilweise mit der Diözese Bulawayo und der Apostol. Präfektur Wankie. Außerhalb Südrhodesiens wären alle angrenzenden kirchlichen Sprengel zu berücksichtigen, besonders aber die Erzdiözese Lusaka, die Diözese Beira und die Apostol. Präfektur Betschuanaland.

Das hier umgrenzte Gebiet ist z. Teil identisch mit der alten Zambesi-Mission des 16.—18. Jahrhunderts, und es interessiert uns gleich, ob etwa aus jener Zeit Beweise oder gar Dokumente kath. Bibelarbeit in Shona vorliegen. Der bekannte Bantuist C. M. Doke hat neulich wieder alle erreichbaren Quellen zur alten Portugiesenmission gewissenhaft nach Linguistica abgesucht [5]. Das Ergebnis für das Shona-Sprachgebiet ist allgemein recht mager; ein Beweis für Bibelübersetzungsarbeit findet sich nicht. Doke kann uns quellenmäßig nur bezeugen, daß der Zambesi-Protomissionar und -martyrer, P. Gonçalo da Silveira SJ, in der flüchtigen

---

1 Viki yeBaiberi reCikatorike. MI (= Mazenod Institute, Basutoland) 2487.

2 W. Bühlmann OFMCap in NZM 16 (1960) 13.

3 Zezuru, Karanga, Manyika, Ndau, Kalanga, Korekore. Vgl. C. M. Doke, Report on the Unification of the Shona Dialects, Hertford (England) 1931, p. 26.

4 Diese Schätzung erscheint gut begründet, da Doke — l. c. p. 26 — für 1928 ein Total von 974 996 angibt.

5 Doke, Early Bantu Literature, in: African Studies (Johannesburg) 18 (1959) 49—67. — idem, The earliest records of Bantu, in: African Studies 19 (1960) 26—32.

Zeit seines Wirkens eifrig Tonga und *Karanga* studierte und in einem Brief nach Goa ein paar Shonawörter einstreute [6]. Ähnliche Shonareste finden sich in Briefen seiner Mitbrüder André Fernandez und Monclaro [7]. Mehr war ja auch bei der nur kurzen Begegnung dieser ersten Missionare mit shonasprechenden Inlandstämmen nicht zu erwarten. Gute Hoffnung auf einen Fund aus dem 17. oder 18. Jahrhundert machte vor Jahren P. Schebesta SVD, der in Lissabon die rudimentäre Grammatik einer Zambesisprache (Sena-Dialekt) entdecken und kommentieren konnte [8]. Dabei steht fest, daß die alten Zambesimissionare noch weitere Grammatiken und Katechismen in den verschiedenen Dialekten verfaßt haben [9]. Es ist durchaus möglich, daß sich eines Tages solche Katechismen finden lassen, und die dort etwa eingearbeiteten Schriftstellen könnten ev. auch für Shona den Beweis erbringen, daß Gottes Wort diese Sprache schon vor zwei oder gar drei Jahrhunderten konsekriert hat. Schließlich haben sich die Jesuiten um Zumbo, Tete und Sena doch bis 1759 halten können, und, südlich des Zambesi, haben die Dominikaner bis 1775 missioniert. So waren, rein zeitlich gesehen, vertieftes Sprachstudium und Übersetzungsarbeiten möglich.

Wie dem auch sei, der Anfang der neuen Zambesi-Mission war ein Neuanfang schlechthin. Am 15. April 1879 brach die Pionierkolonne unter Führung des P. Depelchin SJ von Kapstadt auf. Um die Jahrhundertwende erschien die neue Mission definitiv begründet. Im Shona-, näherhin im Zezuru-Gebiet, entwickelte sich Chishawasha zum Zentrum. Wir stellen nun fest, daß gerade die polyglotte Gründergeneration (Belgier, Franzosen, Deutsche, Engländer) beachtliche Übersetzungsarbeit leistete. 1893 publizierte P. A. Hartmann SJ die erste Shonagrammatik, 1894 folgte sein English-Shona-Wörterbuch, 1898 sein Shona-Gebetbuch. P. Moreau SJ legte 1900 den ersten Shona-Katechismus vor und P. Bieler SJ 1906 die erste kath. Shona-Bibel [10]. Es handelt sich um eine sogenannte

Biblische Geschichte,

deren Schicksale wir gleich bis zur Gegenwart weiter verfolgen möchten. Bieler benützte als Grundlage seiner Paraphrase die damals auch in den Missionen sehr weit verbreitete Kinderbibel von J. F. Knecht [11]. Als Schulbuch fand sie, in einem Land der Analphabeten, nur langsam Verbreitung

---

6 African Studies 19 (1960) 29.

7 ebenda, 29/30.

8 P. Schebesta SVD, Eine Bantugrammatik aus dem 17. Jahrhundert, in: Anthropos 14–15 (1919–20) 764–787.

9 Vgl. Schebesta, l. c. 764; Doke, African Studies 18 (1959) 60.

10 Testamente, Chishawasha 1906, 15 × 21 cm, 135 pp. Wir geben genaue bibliographische Angaben nur für die im Zusammenhang unseres Artikels wichtigen Publikationen. – Eine ziemlich umfassende Shona-Bibliographie bis 1929 findet sich in dem in Anmerkung 3 genannten Werk von C. M. Doke, Report on Unification ..., 119–135.

11 In der populären Missionszeitschrift der Jesuiten ‚Zambesi Mission Record' 3 (London 1907) p. 217 wird die erste kath. Shona-Bibel so vorgestellt: "The Testamente is a translation of Dr. Knecht's 'Child's Bible History'. The translation has been made ... from the third edition of the English version, which was chosen in order that both teachers and children might be able to use the English text as well. There is an appendix to the volume containing certain stories from the Old and New

und wurde auch später als kümmerliche Auswahlbibel (gegenüber umfänglichen und texttreuen prot. Ausgaben) nicht populär. 1913 wurde sie unverändert neu aufgelegt, 1928 aber neu bearbeitet und sprachlich überholt durch P. Daignault SJ unter Mithilfe der einheimischen Katechisten Lorenzo Sawada und Josef Dambaza [12]. Didaktisch wurde sie verbessert durch die jedem Kapitel angefügten Repetitionsfragen. Weitere Neuauflagen folgten 1945 und 1950 [13]; beide unverändert auf dem Stand von 1928, auf 92 S. eine Auswahl aus dem AT und NT. Wie wir erfahren haben, sind keine Neuauflagen mehr geplant. — 1908 wurden die Mariannhiller Missionare zur Mitarbeit in Südrhodesien eingeladen und zwar für den Nordosten, für das Manyika-Gebiet [14]. Die Zezuru-Arbeiten der Jesuiten waren zunächst willkommen als Notbehelf, konnten aber nicht dispensieren von der Schaffung eigener Literatur in Manyika. P. Krauspenhaar CMM bearbeitete ebenfalls Knecht's kleine Kinderbibel [15], während Br. Aegidius Pfister CMM die größere Schulbibel von Bischof Gilmour mit dem Abriß einer Kirchengeschichte und Liturgik im Anhang übersetzte [16]. Über das Manyika-Gebiet hinaus hat sich diese Ausgabe einiges Ansehen erworben und wurde von verschiedenen Missionaren sehr gerne benützt. Ganz allgemein gesagt sind die Manyika-Übersetzungen der Mariannhiller sprachlich-terminologisch kühner und anpassungsfreudiger als die Zezuru-Übertragungen der Jesuiten. Möglicherweise hatte die aufrüttelnde Diskussion um eine kath. Zulu-Terminologie [17] im Stammland der Mariannhiller einigen Einfluß auf die Pioniere im Norden. Ein bischöfliches Zirkular dieser Tage gibt den Shona-Missionaren der Diözese Gwelo den Gebrauch des einheimischen Gottesnamens *Mwari* frei [18], nachdem sich unter dem Einfluß der Jesuiten der Gebrauch des fremden *Yave* als allein ‚orthodox' eingebürgert hatte. Die Mariannhiller hatten aber im Osten *Mwari* übernommen, und diese Tradition ist dort nie unterbrochen worden. Wir können in dieser Übersicht auf weitere Terminologiefragen nicht eingehen, hoffen aber später das Thema in extenso zu behandeln.

1938 wurde die Missionsgesellschaft Bethlehem (Schweiz) zum Einsatz in Südrhodesien verpflichtet, und ihre Missionare haben sich in der Folge

---

Testament, eminently calculated to interest and instruct natives, but which have been omitted by Dr. Knecht."

12 Diese Ausgabe wurde in Rom gedruckt durch die St. Peter Claver-Sodalität. — Doke fällt das Urteil: "This is a far more idiomatic translation than the 'Rupenyu' ... and is purged of 'padreisms'." Report on Unification ..., p. 126. — (Über ‚Rupenyu' vgl. weiter unten.)

13 Beide gedruckt in Chishawasha.

14 1929 tauschten die Mariannhiller ihre Stationen im Mashonaland aus gegen die der Jesuiten im Matabeleland (Bulawayo).

15 Buku duku re masoko anoyera, Mariannhill 1915, 12,5 × 18,5 cm, 74 pp.

16 Bubu re masoko anoyera e chirangano che kare ne chipswa (rakawambzirwa nge masoko e Sangano), Mariannhill 1917, 13,5 × 21 cm, 231 pp. — Als Übersetzer wird auf der Titelseite zwar Rev. F. Mayr angegeben, doch macht Doke ausdrücklich darauf aufmerksam, daß Bro. Aegidius der Übersetzer ist. Vgl. Doke, Report on Unification ... p. 129.

17 Vgl. W. Wagner, Catholic Zulu Terminology, Mariannhill 1913, 246 pp.

18 Bischof A. Haene SMB schreibt am 19. Mai 1961 an seine Missionare: "The use of the word 'Mwari' for 'God' is now permitted."

auf den Süden und damit das Karanga-Sprachgebiet konzentriert. Damit stellte sich wieder die Frage, ob hier eine neue, eben lokal gefärbte, religiöse Literatur zu schaffen sei, oder ob man sich nicht, dem Zug der Sprachvereinheitlichung folgend, dem doch dominierenden Zezuru anbequemen sollte. Zunächst wurden natürlich auch von den Bethlehemiten die allein noch erhältlichen Zezuru-Übersetzungen der Jesuiten benützt. Weil aber die erwähnte Zezuru-Schulbibel von Bieler-Daignault die einzige und sehr knappe Auswahlbibel blieb, entschloß man sich nach dem Krieg doch zu einem neuen Unternehmen. R. Federer SMB übersetzte unter Mithilfe der einheimischen Lehrer W. Madeya, G. Mharambe und S. Maveneka die Schuster-Bibel (mittlere Schulausgabe) ins Karanga [19]. Die Übersetzung fand Anklang und Absatz. Was gerügt wurde — eine sogar für Karanga-Leser mitunter zu eigenwillige, zu lokale Ausdrucksweise — ist in der 1960 erschienenen, auch neu illustrierten Auflage [20] durch Angleichung an das sogen. Union-Shona verbessert. Momentan ist auch diese Ausgabe ausverkauft und wer sie besitzt, besitzt die bis jetzt umfänglichste katholische Shona-Bibel.

Was nun all den erwähnten Biblischen Geschichten in Shona (1906—1960) gemeinsam ist und was dringend der Korrektur bedarf, sind die fehlende Texttreue und die sozusagen bloß episodenhafte statt heilsgeschichtlich-kerygmatische Textauswahl. Speziell mit Knecht-Schuster waren die Übersetzer schlecht beraten, da ja beide, im Gegensatz etwa zu Stieglitz-Ecker-Bergmann, ohne viel Rücksicht auf größere Zusammenhänge einfach «Biblische Geschichten» aneinanderreihen [21].

Unsere älteren Shona-Christen fragen gelegentlich noch heute nach einem offenbar beliebten Buch, das sie einfach *Rupenyu* (= Leben) heißen. Sie meinen damit eine durch P. Hesse SJ verfaßte

Evangelienharmonie,

die 1913 herauskam [22]. Verbessert und erweitert durch P. Whiteside SJ, erschien 1933 eine 2. Auflage [23]. Diese enthält auch eine ganz treffende, einführende Bibelkunde, ist sehr texttreu und gut gegliedert. Es entgeht unserer Kenntnis, warum dieses Buch nicht weiter vervollkommt und, der neuen Schreibweise angepaßt, wieder aufgelegt wurde. P. Hesse SJ danken wir ferner das erste Shona

Perikopenbuch,

das ebenfalls 1913 erschien [24]. Diese Übersetzung aller Episteln und Evangelien des Kirchenjahres konnte sich allerdings nicht halten. Sie ist nicht

19 Nhawu Dzebaibere, Mazenod (Basutoland) 1952, 12 × 18 cm, 333 pp.
20 Nhau dzomuBaibere, Catholic Mission Press, Gwelo 1960, 12 × 19 cm, 354 pp.
21 Auf die entsprechenden ideellichen Zusammenhänge macht J. A. Jungmann, Katechetik, Wien 1953, p. 67 f. aufmerksam.
22 Rupenyu rgwa Mambo wedu Yesu Kriste, sa rgwa ka nyorgwa na Mateo, Marko, Luka na Yoanes. Chishawasha 1913, 10 × 14 cm, 270 pp.
23 Titel wie in Anmerk. 22; gedruckt in Rom (St. Peter Claver-Sodalität) 1933, 13 × 19 cm, 232 pp.
24 Epistora ne Evangerio yose ye gore re Kirike, Roermond (Holland) 1913, 10 × 15 cm, 385 pp.

nur sehr ungenau, sondern auch schwer lesbar und daher schlecht geeignet für den liturgischen Gebrauch, arm im Wortschatz und nicht frei von grammatischen Fehlern. So ist es begreiflich, daß das Buch nicht wieder aufgelegt wurde und auch kaum neu bearbeitet werden konnte. Unbegreiflich aber ist es, daß die Perikopen des Kirchenjahres erst wieder 1951 durch den einheimischen Priester Isidor Chikore neu übertragen und publiziert wurden [25]. Sicher gutes Shona, doch muß man zur Beurteilung auch wissen, daß ihm nicht der Urtext, kaum die Vulgata, wohl aber Knox als (englische) Grundlage diente. Weil die Übersetzung ferner einseitig *nur Zezuru* bietet, verliert sie wieder an Wert für das weitere Shona-Sprachgebiet. Das seinerzeit noch von den Mariannhillern in Manyika herausgegebene Perikopenbuch [26] war uns nicht zugänglich, doch sei es hier wenigstens vermerkt.

Die kleine Reihe der katholischen

Teilübersetzungen

der hl. Schrift in Shona (Zezuru) eröffnete P. Apel SJ 1936 mit dem Markus Evangelium [27]. Ein Jahr später legte er auch Lukas [28] vor, und 1946 folgte (Übersetzer nicht verzeichnet) die Apostelgeschichte [29]. Weitere Teilübersetzungen sind höchstwahrscheinlich im Manuskript stecken geblieben. Im Druck erschien u. W. nur noch der zweite Petrusbrief [30], und in verschiedene Gebetbücher sind ein paar wenige Psalmen aufgenommen worden [31].

Druckfertig ist z. Zeit eine

Vollständige Übersetzung des NT,

die der bereits erwähnte Rev. Isidor Chikore in jahrelanger Arbeit besorgte. Gute Sprachkenner [32] rühmen die Übersetzung. Da aber wiederum die englische Übersetzung von Knox die Hauptgrundlage gewesen sein soll, wird die gewiß beachtliche Leistung nur halb befriedigen.

Aus unserer knappen Übersicht dürfte folgendes klar werden: Die kath. Mashona-Missionare haben bisher, nach recht verheißungsvollen Erstversuchen (bis 1918), nur die allernotwendigste biblische Gebrauchsliteratur geschaffen. So wurde der Reichtum der hl. Schrift, besonders auch des AT, ihren Christen noch gar nicht erschlossen. Abgesehen von

---

25 Zunächst in einer Ausgabe für den Klerus: Tsamba ne Evangerio dzinoverengwa pamaSondo ne mazuva makuru, Chishawasha 1951, 19 × 24 cm, 94 pp. Dann wurden *nur* die Evangelien der großen Ausgabe des allgemeinen Shona-Gebetbuches beigebunden (seit 1952).

26 Gore Rinoyera re Sangano, Mariannhill 1918, 9,5 × 12,5 cm, 264 pp.

27 Evangerio sante ya Yesu Kriste yakanyorwa na Marko Musante, Chishawasha 1936, 1947 ^{2}, 12 × 18 cm, 42 pp.

28 Evangerio sante ya Yesu Kriste yakanyorwa na Luka Musante, Chishawasha 1937, 1948 ^{2}, 12 × 18 cm, 80 pp.

29 Zvakaitwa naVapostore, Chishawasha 1946, 14 × 21 cm, 56 pp.

30 In der Zeitschrift ‚Chipianiso' (Chishawasha) Nr. 63–66, 1938.

31 In das Shona-Gebetbuch z. B. die Psalmen 6 und 129; in das kleine Officium der Afrikanischen Schwestern (Diözese Gwelo) die Psalmen 1, 4, 8, 14, 66, 95, 102.

32 Rev. Fr. M. Hannan SJ und Rev. S. K. Jackson (Dutch Reformed Church). Mündliche Mitteilung.

der 2. Ausgabe der Schuster-Bibel wurde auch kein Versuch unternommen, Übersetzungen aus der leidigen Dialektvereinzelung zu lösen und in eine für das fast ganze Shona Sprachgebiet mögliche, gängige Form zu bringen.

Was wir damit in ehrlicher Selbstkritik beklagen, haben indessen protestantische Shona-Bibliker in staunenswerter Weise erreicht. Die Methodisten konnten schon 1907 eine vollständige *Zezuru*-Übersetzung des NT vorlegen [33]. Die Anglikaner folgten 1908 ebenfalls mit dem ganzen NT in *Manyika* [34] und die Dutch Reformed Church 1919 auch mit dem ganzen NT in *Karanga* [35]. Nehmen wir noch die *Ndau*-Version hinzu — NT vollständig 1919 [36] durch die American Board Mission — so heißt das, daß 1919 *vier* vollständige, damals gerechtfertigt dialektverschiedene protestantische Shona-NT-Bibeln erhältlich waren, eine jede herausgewachsen aus mehrfachen Entwürfen und Probe-Teildrucken. Demgegenüber standen damals drei kleine kath. Biblische Geschichten, eine Evangelienharmonie und ein Perikopenbuch, und demgegenüber steht noch heute nicht wesentlich mehr. Gekrönt aber wurden die prot. Anstrengungen durch die zähe Arbeit des Rev. A. A. Louw, jun., der sich in der Folge ganz für eine Übersetzung der hl. Schrift in ein *Union Shona* (Zezuru, Karanga, Manyika versöhnend) einsetzte. 1938 publizierte die British and Foreign Bible Society seine ersten Versuche — die atn Bücher Richter und Ruth sowie das Johannes Evangelium. 1942 folgte das ganze NT und 1949 die ganze Bibel [37] in Union Shona in gefälligen und billigen Ausgaben [38]. Es ist nun ein offenes Geheimnis, daß sich, angesichts der Notlage im kath. Feld, diese prot. Union Shona-Übersetzung auch unter kath. Missionaren schnell viele Freunde erwarb und in Schule und Kirche viel benützt wird. Ideal ist das freilich nicht. Bei all der vorzüglichen prot. Übersetzungsarbeit, die eben schon geleistet ist, wäre aber *die* ideale Lösung die einer kritisch geprüften und kommentierten Übernahme der Union Shona-Bibel — ganz im Sinn auch der ökumenisch ausgerichteten, großzügigen Zusammenarbeit, die P. Walbert Bühlmann OMCap vorgeschlagen hat [39]. Von privater Seite wurden denn auch bei der British and Foreign Bible Society (London) schon Erkundigungen über die Möglichkeit und Bedin-

33 Testamente Itswa ya She wedu Jesu Kristu no rurimi rwe Chishona, B. F. B. S. (London) 1907, 293 pp. Übersetzt durch J. White mit Hilfe von Jonas Chihota.

34 Testamente Itswa. S. P. C. K. (London) 1908, 656 pp. Übersetzt durch Bischof E. H. Etheridge.

35 Testamente Tsa ye She wedu no Muchengeti Yesu Kristu. B. F. B. S. 582 pp. Verantwortlich für die Übersetzung: A. A. Louw, sen., Mrs. C. S. Louw und afrikanische Helfer.

36 Der genaue Nachweis für diese Übersetzung war uns nicht möglich, doch ist sie erwähnt in C. M. Doke, Scripture Translation into Bantu Languages, in: African Studies 17 (1958) 97. Dieser Artikel von Doke gab uns ferner Information über die Union Shona-Übersetzung.

37 Baiberi. Magwaro Matsene aMwari. 856 pp. AT + 253 pp. NT mit Glossarium im Anhang. (Die *ganze* Bibel, aber natürlich mit den bekannten prot. Lücken: Tobias, Judith, Makkabäer, Weisheit, Ekklesiastikus, Baruch).

38 Die Union Shona-Bibel fand geradezu reißenden Absatz. Im Buch: Missions in S. Rhodesia Ed. Paul S. King), Cape Town 1959, lesen wir u. a. auf S. 23: " At one time sale of complete Bibles in Shona from the bookshops of the D. R. C. Mission averaged 20 per day for a whole year. " Das heißt etwas für S. Rhodesien!

39 Vgl. NZM 16 (1960) 18–26.

gungen einer Übernahme eingeholt. Der Bescheid war nicht abschlägig. Es wurde vielmehr vornehm darauf hingewiesen, daß die 1949-Version gegenwärtig nochmals revidiert werde, und eigentliche Verhandlungen hätten erst einen Sinn nach Abschluß dieser Arbeit [40]. Soviel dürfte klar sein, daß wir kath. Missionare uns nicht mehr den zeit- und kräfteraubenden Luxus einer ‚krampfhaften' Neuübertragung leisten können. Es bleibt der Arbeit noch genug, in echter Sorge um Gottes Wort den Text im katholischen Sinn zu wägen, entsprechend anzumerken und die noch fehlenden Bücher zu übertragen.

Miscellanea

Ein Inspektionsbericht von 1577 aus dem östlichen Ecquador. — 1575 gab Philipp II. den Befehl (Real Cédula), von Quito aus das erst 1563 vorläufig befriedete Quijo-Gebiet im Osten Ecuadors zu inspizieren. Mit dieser Aufgabe wurde der Richter (Oidor) von Quito Diego de Ortegón betraut. Dieser schrieb nach Erledigung des Auftrages am 1. Febr. 1577 über seine Dienstreise einen längeren Bericht von 24 Seiten, dessen Original noch im Archivo General de Indias zu Sevilla liegt und nun zum erstenmal vollständig veröffentlicht wurde (noch nicht in der Bibliotheca Missionum enthalten). Dr. Oberem gab den spanischen Originaltext mit deutscher Übersetzung und Einleitung heraus. Ortegón hat zwar bei seinen Zeitgenossen wegen Geldgier, Härte und Nepotismus keineswegs einen guten Ruf, aber seinem Bericht konnte und kann man immer noch große Bedeutung und ausgesprochenen Seltenheitswert nicht absprechen. Es ist zweifellos die beste Schilderung der damaligen Indianer in jenen schwer zugänglichen Gebieten und darum für den Ethnologen eine besondere Kostbarkeit. Doch hat Ortegón auf dieser Reise dort auch die ersten fünf Missionare O.P. eingeführt und die Missionsarbeit organisatorisch und wirtschaftlich in Gang gebracht. Sogar die Ortspfarrer (Seelsorger der Spanier) wurden miteingespannt, wie z. B. in dem 1563 gegründeten Städtchen Archidona, von dem der Autor schreibt: «... (ich) gab Anweisung, daß der Pfarrer alle ihm zugänglichen Teile dieses ungesunden, sehr heißen und wenig besiedelten Urwaldgebietes, das, wie gesagt, von nackten Menschen bewohnt ist, besuche und dort taufe ...» (S. 249). (Udo Oberem, Diego de Ortegóns Beschreibung der «Gobernación de los Quijos, Zumaco y la Canela». In: Zeitschrift für Ethnologie, LXXXIII, 1958, SS. 230—251.) Georg Höltker

---

[40] P. Anton Loetscher, SMB, Leiter der Catholic Mission Press, Gwelo, schrieb am 26. März 1960 an die British and Foreign Bible Society u. a. " We intend to publish a Bible in Standard Shona Spelling, starting with the NT. We should like to use the text published by you as a basis, to be taken over literally in parts, or with slight changes necessitated by our Catholic point of view. Furthermore, we would add a few footnotes where the texts demand some clarifications. " — Darauf antwortete Rev. J. T. Watson, Assistant General Secretary of the B.F.B.S., am 11. April 1960: " I am writing to thank you very much indeed for your letter of March 26th, asking whether the Bible Society would give you permission to publish the text of our Standard Shona Bible. I am afraid it will be possibly another twelve months before the work on the new orthography is finished. I shall therefore be writing to you at a later stage about this request of yours. "

Das Problem der Taufnamen in der Mission

Von H. H. Fridolin *Portmann*, Uwemba/Peramiho

Bei den Bena im südwestlichen Hochland von Tanganyika herrscht, wie bei vielen anderen afrikanischen Stämmen, die alte Sitte, daß man sich Namen macht und gibt, die meist für ihren Träger einen bestimmten Sinn haben. Manche heidnische Kinder heißen hier «Chausiku» (In der Nacht), weil sie nachts geboren wurden, oder «Mhamila» (Einer, der dahergezogen kam), weil mit ihm ein neuer Mensch erschienen ist, oder «Magoda» (Medizin), weil ihn vielleicht eine gute Medizin aus der Krankheit rettete. Oft geht man den Wahrsager an, um zu wissen, welchen Namen man am besten für ein Kind wähle, weil es vielleicht gut scheint, ihm den Namen eines Großvaters oder andern Ahnen zu geben und sich so dessen Wohlwollen und gute Einwirkung auf das Kind zu sichern. Oft werden bei einem besonderen Ereignis im Leben (Mannbarkeit, Volljährigkeit, Errettung aus einer Krankheit, Reise in die Ferne oder Rückkehr etc.) neue Namen angenommen oder gegeben. Diese Stammessitte stimmt nun auffallend überein mit der Gewohnheit der Christen, bei der Taufe einen neuen Namen zu wählen, meistens den Namen eines Heiligen.

Die deutschen Lutheraner, welche seit vielen Jahren bei den Bena arbeiteten, paßten den christlichen Brauch noch mehr der Stammessitte an, indem sie die Christen ihre Namen in der eigenen Stammessprache so formen und wählen ließen, daß sie einen betont christlichen Sinn bekamen. Zwar finden auch die Heiligennamen, welche sonst von den Christen gebraucht werden, einen guten Anknüpfungspunkt bei den Sitten der Eingeborenen. Denn die Verbundenheit mit einem «Somo», einem Namensvetter, bedeutet ihnen viel. So ist z. B. die Übernahme des Namens eines Großvaters oder sonstigen Ahnen von magischem Sinn erfüllt. Aber die Heiligennamen werden oft wegen ihrer für die Bantu schwierigen Aussprache bis zur Unkenntlichkeit verdreht. Auch fällt praktisch oft die Beziehung zum Namenspatron weg, weil die Christen von ihm und seinem Leben nichts wissen. Oft denken sie vielmehr an einen Missionar, der den gleichen Namen trägt und dessen «Somo» sie sein möchten. Oder es geht ihnen überhaupt nicht um das Christliche am Namen, sondern darum, einen europäischen Namen zu tragen, weil das nun einmal Mode ist und etwas Großes bedeutet.

Die Christennamen aber, welche die Lutheraner bei den Bena einführten, sind zugleich ganz und gar einheimisch ihrer Sprache nach, und durch und durch christlich in ihrem Sinne. Dieser tiefchristliche Sinn bleibt auch jedermann, der den Namen trägt oder hört, verständlich. Wir lassen hier einige Beispiele folgen. Zum Namen in der Benasprache schreiben wir in Klammer dessen Übersetzung ins Swahili und Deutsch. Eine nähere Erklärung des christlichen Sinnes ist manchmal nötig für den Europäer, während dem Einheimischen dieser ohne Erklärung zugänglich ist. Halten wir uns vor Augen, daß der Name bei der Taufe gegeben wird und darum den Sinn der Taufe erläutert und was daraus für das zeitliche und ewige Leben des Christen folgt.

Lupyána (Huruma - Erbarmen), in der Taufe hat sich Gott des Täuflings erbarmt und ihn begnadet. *Lukéngelo* (Kinga - Schutz), die Taufe schützt vor dem Teufel, der Sünde und Hölle. *Lwidíko* (Kiitiko - Antwort, Entsprechen), der Täufling hat den Ruf Gottes gehört und leistet ihm Folge, er zeigt sich durch die Tat dankbar für die Gnade. *Alatutanga* (Atatusaidia - Er wird uns helfen), Gott wird jenen nicht verlassen, dessen er sich in der Taufe erbarmt hat. *Lupitúko*

(Mageuzo - Umwandlung), der Täufling wurde in ein Gotteskind umgewandelt. *Lukemélo* (Wito - Berufung) ...*Lukólelo* (Kitu cha kupigia yowe - Was Anlaß gibt, daß man um Hilfe ruft), dem Getauften steht eine große Aufgabe bevor, so daß er Gott um Hilfe anrufen muß. *Ludáliko* (Mahubiri - Verkündigung), nachdem er selbst die Gnade erfahren hat, wird der Getaufte auch andern die Wahrheit, sein Glück, verkünden. *Ánjawe* (Amenifungua - Er hat mich erlöst) ... *Lunócho* (Mleta amani - Der den Frieden bringt), nachdem er den Frieden mit Gott erlangt hat, soll er ihn auch andern bringen. *Luhángano* (Maungano - Vereinigung), Vereinigung mit Gott, die Einigung unter den Menschen bringt. *Túlaháma* (Tutahama - Wir werden hinübergehen), durch die Taufe werden wir für das ewige Leben bestimmt. Die bisherigen Namen waren Knaben- und Männernamen. Hier folgen einige Frauennamen: *Anyamídze* (Amenituliza - Er hat mich zur Ruhe gebracht). *Anzéndile* (Ananipenda - Er liebt mich). *Tukemelílwe* (Tumeitwa - Wir wurden berufen). *Ámulike* (Amenisikia - Er hat mich gehört). *Túlahanga* (Tutaungana - Wir werden eins sein). *Áng'emeliye* (Ameniita - Er hat mich gerufen). *Túlamuwona* (Tutamwona - Wir werden ihn sehen), wir werden Gott sehen, jetzt in seiner Güte, in Ewigkeit sein Antlitz. *Tumwívuhage* (Tumkumbuke - Wir sollen an ihn denken), voll Dankbarkeit. *Túlamlumba* (Tutamshukuru - Wir werden ihm danken). *Twíhuvila* (Tunatumaini - Wir haben Hoffnung). *Túmwendile* (Tumempenda - Wir haben ihn liebgewonnen).

Jedermann wird erkennen, wie tiefsinnig und schön diese Namen sind. Zugleich entsprechen sie vollkommen dem einheimischen Denken und der altgewohnten Stammessitte. Niemand kann leugnen, daß sie eine sehr gute Lösung darstellen, ein Beispiel missionarischer Anpassung im besten Sinne.

Nun stellt sich für die katholischen Missionare die Frage, ob sie nicht bis zu einem gewissen Grade von dem Gebrauch der Heiligennamen abrücken sollen, um auch die von protestantischen Christen gebrauchten Namen zu verwenden. Dieser Verschlag kann zwei Schwierigkeiten begegnen. Manche werden uns sofort auf Canon 761 verweisen, wo von der christlichen Namengebung die Rede ist. Wer aber den Canon gut liest, wird erkennen, daß er mit großer Vorsicht formuliert ist. Wir lesen: «Curent parochi». Dieser Ausdruck deutet an, daß es sich nicht um Wesentliches handelt, das strikte vorgeschrieben wird. Dann lesen wir: «Christianum imponatur nomen». Niemand wird leugnen, daß die oben angeführten Namen «christliche Namen» ihrem ganzen Sinn und Gebrauch nach sind. Der zweite Teil des Canons enthält eine große Konzession, so daß sogar ganz profane Namen angenommen werden dürften, wenn es die Eltern wünschen, wenn nur noch der Name eines Heiligen beigefügt werde. Hier kommt die Kirche einer immer mehr ins Heidentum zurückfallenden Gesellschaft im Abendland entgegen. Um wieviel mehr wird die Kirche in der Mission einer Heidenwelt entgegenkommen, die sich dem Christentum öffnet und all das Gute und Schöne an ihren Bräuchen in die christliche Gemeinschaft hinein mitbringen sollte. Zudem ist dieses partikuläre, positive, menschliche Gesetz jenem großen, naturrechtlichen und darum allgemeinen Prinzip unterzuordnen und anzupassen, das von der Kirche und den Päpsten immer wieder betont wird, daß nämlich alle Gewohnheiten bisher heidnischer Völker, die nichts Schlechtes in sich haben, sorgsam zu bewahren und zu pflegen sind.

Eine weitere mehr psychologische Schwierigkeit für die katholischen Bena wird (wie mir ein Lehrer darlegte) diese sein, daß jene Namen nun einmal als «protestantische Namen» bekannt sind. Darum werden sich die Katholiken weigern, unvermittelt «protestantische Gewohnheiten» anzunehmen. Solche psychologische Schwierigkeiten sind ernst zu nehmen, weil sie nun einmal da sind und subjektiv

ein Gewicht haben. Aber wir denken, daß eine gute Belehrung sie überwinden kann. Überdies könnte auf diesem Wege auch eine Annäherung der getrennten Christen erfolgen.

Dr. P. Walbert Bühlmann OFMCap hat in der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft (1952, 1—20) das Problem der Namengebung bei den Bantu und der christlichen Anpassung in dieser Sache allseitig beleuchtet. Er legt die verschiedenen Möglichkeiten dar, und von der Tatsache ausgehend, daß in den katholischen Afrika-Missionen überall die europäischen Heiligennamen üblich sind, fordert er wenigstens eine sprachlich richtige Anpassung und Umformung dieser *europäischen* christlichen Heiligennamen. Dieser Vorschlag und alle die dazu aufgestellten praktischen Regeln sind äußerst wertvoll (nur ist zu beklagen, daß sich die Missionare in der Praxis kaum darnach richten, und daß die Bischöfe dafür keine Richtlinien herausgeben, sondern alles dem Zufall überlassen). Heiligennamen, besonders jene der Hl. Schrift, sollen und können immer verwendet werden, da sie den Bantusprachen näherstehen und sich leichter anpassen und aussprechen lassen. Aber alle typisch englischen, deutschen etc. Heiligennamen müßten grundsätzlich vermieden werden.

Doch müßten wir in der Anpassung wohl noch weitergehen. Die einheimische Sitte, Vorliebe und Kunst, Namen mit einem bestimmten Sinn zu formen, müßte sich frei entfalten können und verchristlicht werden. Wenn fremdländische Namen und Sitten eingeführt, die einheimischen aber vernachlässigt werden, wird das Christentum als fremd erscheinen müssen: und das beginnt sich schon heute zu rächen. Wir brachten darum die oben angeführten Beispiele als eine gute christliche Lösung in einem wichtigen Problem der Anpassung.

Nachtrag: Wir haben in dem von F. Portmann erwähnten Artikel nachgewiesen, daß es grundsätzlich möglich wäre, afrikanisch-christliche Namen zu gestalten. Es ist eine reine Frage der pastorellen Klugheit, in Rücksicht auf die bisherige Tradition und auf Verwirrungen mit den Protestanten, ob man solche einführen soll oder nicht. Diese Frage wird nun den einheimischen Priestern und Bischöfen zu entscheiden bleiben. Es wird ja auch kein Entweder-Oder zu erwarten sein, sondern höchstens ein Sowohl-als-auch. Auch im Deutschen z. B. bestehen ja griechische, lateinische *und* deutsche Namen friedlich nebeneinander. — Wir möchten noch auf einen weitern Beitrag zu dieser Frage hinweisen: M. Decocker, Le nom dans le milieu Africain, in: Orientations Pastorales, Léopoldville, N. 69, Déc. 1960, 21—30. Es wird hier aufgezeigt, daß manche Bantu-Namen dem Sinn nach mit den schönen biblischen Namen übereinstimmen. P. Walbert Bühlmann

Miscellanea

Das Geburtsjahr des P. Thomas Obicini von Novara O.F.M., des Gründers und ersten Rektors des Missionskollegs von S. Pietro in Montorio (vgl. NZM 1960, 268[2]) konnte durch die freundlichen Nachforschungen des Arciprete Gnemmi festgestellt werden. Hier seine beglaubigte Abschrift: «Alli 9 di novembre 1585 esta batizzato nella gesia di S. to Blasio per me prete Annibale Forte curato in esso uno figliolo naciuto nel medemo giorno del mese et anno sudetto di Antonio Obezino habitante nella terra di Gnogno et di Nanarina (?) sua moglie et li esta posto nome Gio. Bapta.» Nota marginale: «Delegatus Apostolicus in partibus infidelium Orientalibus sive Jerusalem.» «Copia dell'atto di Battesimo di P. Tommaso Obicino da Nonio desunto del libro dei Battesimi della Parrochia di Nonio (Novara) in fede Sac. Giuseppe Gnemmi, Arciprete. 1 settembre 1960.»

Nik. Kowalsky O.M.I.

Rev. Fr. Victor Courtois, S. J. (1907—1960)

By Fr. Arnulf *Camps* O.F.M., D.D.

A totally unexpected death took away from all those interested in the apostolate among the Muslims of the Indian subcontinent a most genial and understanding friend: Fr. Courtois returned to his Maker on December 21, 1960. He had come to India in January, 1931, after having finished his noviciate and juniorate in Belgium. During his period of regency, he studied Arabic for one year in the Middle East. When he was ordained a priest in 1939, he had deepened his knowledge of things Islamic and he had already started writing on Islamic subjects. A few years later, he was studying Urdu in Lucknow; his teacher, whose guest he was for several months, still remembers those good days though he is now living far away in Karachi. Father Courtois loved the Muslims, he knew their manners and customs and he was not scared to adopt the Islamic etiquette. At the end of 1944, he joined the Oriental Institute of the Society at Calcutta and he became the director of the Islamic section. For some time two more fathers collaborated with him but soon he was alone.

His activities were various: he had many Muslim friends in the most cultured and influential circles, he became secretary and vice-president of the Iran Society in India for which he received a Silver Medal from the Iran Government, and he was a much respected speaker in Muslim colleges and institutions. With the help of the best Muslim scholars he published the *Al Biruni Commemoration Volume* (1951) and the *Avicenna Commemoration Volume* (1956). He was the editor of the *Notes on Islam* for 14 years, published a Catechism for the instruction of Muslim converts entitled *The Christian Doctrine*, he edited a booklet *Mary in Islam* and contributed to several periodicals. But Fr. Courtois was not a selfish man for he liked to make his knowledge of Islam fruitful by dispensing it to young seminarians and priests in the seminaries of Kurseong, Ranchi, Poona, Allahabad in India and Barisal in East Pakistan. Besides all this, he liked to preach retreats, to look after many orphans and to teach in St. Xavier's at Calcutta. He was a real father of a little family of Muslims converted by himself. Fr. Courtois was an exemplary missionary to the Indian Muslims and his familiar nickname " Maulvi Saheb " or " Father Maulvi " may prove this. We pray that the work of Father Courtois may be continued and that the opening he made may never close again.

Miscellanea

Prof. Dr. Wilh. Koppers S.V.D. (1886—1961) zum Gedächtnis. — Im Alter von 75 Jahren starb zu Wien am 23. Januar 1961 einer der bedeutendsten Vertreter der Ethnologie, der fast von Anfang an dem «Anthropos» und seinem Institut und vor allem seinem Gründer, dem 1954 verstorbenen P. Wilh. Schmidt S.V.D. durch eine unermüdliche wissenschaftliche Tätigkeit seine nie versagenden Dienste leistete. Daran ändert die Tatsache wenig, daß er selbst vorab in Wien als Universitätslehrer und Organisator und Leiter des Institutes für Völkerkunde — zuerst von 1928—1938 und dann nach der «Rückkehr aus dem Exil», das er teils als emsiger Feldforscher unter den Bhils in Indien, teils in der Schweiz verbrachte, wiederum von 1945 bis zu seinem Tode — tätig war. Wenn der Verstorbene auch nicht der kühne Bahnbrecher wie sein Lehrmeister P. Schmidt

wurde, so hat er diesem doch getreulich zur Seite gestanden und durch eine Fülle von Arbeiten (seine Bibliographie zählte bereits 1957 über 170 Publikationen) sowohl nach der indologischen wie nach der historischen Seite hin an der Grundlegung der kulturhistorischen Schule der Ethnologie mitgewirkt. Bereits durch seine Zugehörigkeit zur Gesellschaft des Göttl. Wortes von Steyl, aber auch durch Überzeugung und Neigung stand er den Missionen nahe. Immer wieder drängte es ihn, die gerade von ethnologischer und naturwissenschaftlicher Seite vorgetragenen Angriffe gegen die Missionen zurückzuweisen, so in dem Beitrag, den er schon im ersten Jahr der NZM zur Verfügung stellte («Missionare und Eingeborene» NZM 1, 1945, 272—295), ferner in dem von Friedrich Dessauer gegen die Angriffe des Zürcher Geologen Dr. A. Heim herausgegebenen Sammelwerk «Wissen und Bekenntnis» (Olten, 1944 und 1946) unter dem Titel «Urmensch und Urreligion», aus welchem sein ansprechendes Buch «Der Urmensch und sein Weltbild» (Wien, 1949) erwuchs. Eine Reihe aktiver Missionare konnten zudem bei Prof. Koppers in Wien ihr ethnologisches Rüstzeug erwerben, eine Tatsache, die ihn in steter lebendiger Verbindung mit den Missionen hielt. Einige seiner Werke sind denn auch in Zusammenarbeit mit aktiven Missionaren entstanden. So hat auch die Missionswissenschaft allen Grund, des verstorbenen Ethnologen dankbar zu gedenken. R. i. p. (Vgl. Rud. Rahmann, Vier Pioniere der Völkerkunde. «Anthropos» 52, 1957, 263—276, mit der Bibliographie von W. Koppers S. 271—274, «Die Wiener Schule der Völkerkunde» [Wien 1956], eine von J. Haekel betreute Festschrift, die den Prof. Koppers und R. Heine-Geldern zu ihrem 70. Geburtstage gewidmet war.) Beckmann

Maler Paul Gauguin und die Missionen. — Über die Beurteilung Paul Gauguins (1848—1903) als Maler und über seine Stellung innerhalb der Kunstgeschichte steht mir kein Urteil zu. Aber längst fällig war eine gründliche Untersuchung über seine angebliche Bedeutung für die Ethnographie Polynesiens. Hans Nevermann ist als Ethnologe und Polynesienforscher in seiner Studie «Polynesien und Paul Gauguin» (Baeßler-Archiv, N. F. IV, 1956, 221—231) diesen vordringlichen Fragen nachgegangen. Und das Ergebnis? «Für die Völkerkunde war Gauguin ein Verhängnis ... (In seinen Bildern) wird eine Welt sichtbar, die es nie gegeben hat ... Das Herz Polynesiens hat er nie schlagen hören» (S. 231). Als Nebenprodukt der kritischen Untersuchung Nevermanns sehen wir jetzt auch Gauguins Stellung zur Mission in Polynesien. Er war nie ihr Freund, nicht einmal neutral, er war vielmehr ihr krankhaft hassender Feind, obwohl ihm die Mission auf der Insel Hivaoa (Marquesasinseln) ein Stück Land im Atuona-Tale für den Hausbau überlassen hatte (S. 223). Er ist auch auf dem katholischen Friedhof bei Atuona begraben worden. Aber schon 1886 schrieb er gegen das Christentum (S. 230). Seine Tropenjahre auf Tahiti und Hivaoa (1891—93; 1895—1903) waren besonders in der zweiten Periode die Zeit der «von Gauguin heraufbeschworenen Streitigkeiten mit den Missionaren», des «noch durch sexuelle Ausschweifungen und einen erschreckenden Alkoholismus» beschleunigten Verfalls der geschwächten Gesundheit und einer «plumpen Vertraulichkeit mit Marquesanern und weißen Händlern, die nicht auf wirkliche Freundschaft, sondern auf Freude an gemeinsamen Gelagen und gemeinsamen Haß der Mission und der Behörden beruhte» (S. 224). Noch 1934 nannte ihn der Häuptling von Atuona einen «Teufel» (S. 225). Für jeden Kenner der Tropen ist Gauguin leider kein absoluter Einzelfall (glücklicherweise auch kein Regelfall). Nützlich aber ist es, das an dem historischen Einzelfall Gaugin — er ist ja nicht irgendwer — einmal ganz klar und objektiv festzustellen. Georg Höltker

Missionare als chinesische Sprachforscher

Von Dr. Ambros *Rust*, S.M.B.

Wie in andern Ländern, so haben auch in China Missionare wertvolle Pionier- und Forscherarbeit auf dem Gebiete der Sprachwissenschaft geleistet, sei es, daß sie überhaupt als erste diesbezügliche Werke verfaßten, sei es, daß sie umfassende Grammatiken und Wörterbücher herausgaben und vor allem in der Erforschung der Dialekte Hervorragendes boten. Der chinesische Jesuitenpater Yang Fu-mien veröffentlichte in der Zeitschrift Orbis eine eindrucksvolle Zusammenstellung der wichtigsten Arbeiten [1]. Bereits P. Matteo Ricci SJ und P. Nicolas Trigault SJ verfaßten Sprachwerke, Wörterbücher und Lauttabellen, wobei sie zum ersten Male die chinesischen Zeichen mit Hilfe des lateinischen Alphabets in Umschrift wiedergaben. Diese Methode (später von andern übernommen) ermöglichte es, daß die Aussprache des Mandarin-Chinesisch zu Ende der Ming-Dynastie bis heute überliefert ist, und daß überhaupt die Unterschiede in den verschiedenen Dialekten phonetisch festgehalten werden konnten. P. Joseph Henry de Prémare SJ (1666—1736) verfaßte ein chinesisches Sprachwerk (Notitia Linguae Sinicae), in dem die Grammatikregeln mittels praktischen Sätzen ausgedrückt wurden. Es enthält einen Abriß des Mandarin- und Umgangschinesisch, der Syntax und Literatur, und wird auch jetzt noch von den Sinologen geschätzt.

In der neueren Zeit erschienen Standardwerke über chinesische Sprache und Literatur, und Namen wie P. Angelo Zottoli SJ, P. Henri Boucher SJ, P. Corentin Pétillon SJ, P. Séraphin Couvreur SJ etc. haben internationalen Klang. Fast noch bedeutsamer aber war die wissenschaftliche Arbeit der katholischen Missionare in der Fixierung und Erforschung der verschiedenen Dialekte. Es erschienen grundlegende Veröffentlichungen über das spezielle Sprachgut und die Besonderheiten der einzelnen Regionen; im Norden (Peking, Jehol) waren Scheutfelder (P. Joseph Mullie CICM, der spätere Professor an den Universitäten von Löwen und Utrecht) linguistisch tätig, ebenso in Chachar und Shansi (P. René Léva CICM, P. Paul L.-M. Serruys CICM, P. Willem A. Grootaers CICM), in Hopeh Jesuiten (P. Léon Wieger SJ), desgleichen im Gebiet von Shanghai (P. Paul Rabouin SJ, P. Albert Bourgois SJ, P. Joseph de Lapparent SJ), in Shantung die Steyler (P. Theodor Bröring SVD, P. Theodor Mittler SVD, P. Franz Giet SVD), in Szechwan die Parisermissionare (P. Edouard-François Gourdin MEP, P. Joseph Gaztelu MEP); Parisermissionare waren es auch, die den Hakka-Dialekt (P. Charles Rey MEP) sowie den Kanton-Dialekt (P. Marie-Louis-Félix Aubazac MEP, P. Georges Philippe Caysac MEP, P. Alfred Fabre MEP und P. E. M. Savina MEP) wissenschaftlich darstellten, während Dominikaner für den Fukien-Dialekt (P. Francisco Piñoe OP und andere) ähnliche Leistungen aufzuweisen haben. Auch die Maryknoller haben bedeutende Sprachforscher für den Hakka- (P. J. Downs MM), Kanton- (P. A. O'Melia MM, P. C. Dietz MM) und den Amoy-Dialekt (P. Albert V. Fedders MM).

Für die chinesische Sprachwissenschaft nach modernen Methoden wirkten vor allem die Missionare P. Willem A. Grootaers CICM und P. Franz Giet SVD,

[1] Yang Fu-mien SJ, The Catholic Missionary Contribution to the Study of Chinese Dialects, in: Orbis, Bulletin international de Documentation linguistique, Tome IX, N° 1, 1960. Louvain. S. 158—185.

die beide große linguistische Forschungsreisen durch verschiedene Provinzen unternahmen. P. Henri Dugout SJ gab 1910 den ersten Sprachenatlas Chinas heraus.

Die großartige Leistung der Missionare auf sprachlichem Gebiet ist umso höher einzuschätzen, als ihnen ja keine Hilfsmittel zur Verfügung standen und sie alles selber in mühsamer Kleinarbeit zusammen tragen mußten. Und selbst in der heutigen Sprachforschung Chinas ist man immer noch weitgehend auf ihre Unterlagen angewiesen, wie der Verfasser des Artikels sagt: «Since Chinese dialectology is still in its childhood, these initial dialect works are still eminently useful, and sometimes even indispensable, for preliminary studies» (S. 185).

Besprechungen — Comptes Rendus

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Dritte Auflage. Herausgegeben von Kurt Galling. Vierter Band, Kop—O. Mit 36 Tafeln und 2 Karten, XXXV S. und 1756 Sp. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1960.

Im Mittelpunkt dieses Bandes stehen – für die Belange unserer Zeitschrift – die unter dem Stichwort «Mission» zusammengefaßten Beiträge (Sp. 970–1016). Die Darstellungen der protestantischen Mission werden von J. Margull, H. W. Gensichen, N. Goodall und J. Hermelelink in folgenden Einzelarbeiten: Begründung und Ziel, missionarische Verkündigung (Methode), Geschichte, Gegenwärtige Lage, Kirche und Mission durchwegs kritisch und sachlich geboten, während Thomas Ohm OSB die entsprechende Bearbeitung der katholischen Missionen übernommen hat. Ebenso werden für die «deutschen Missionen» und «Missionswissenschaft» getrennte protestantische und katholische (von P. Ohm) Bearbeitungen geboten. Das hat den großen Vorteil, daß jeder Verfasser eine wirklich einheitliche Linie verfolgen kann, ohne diese etwa durch Polemik oder mangelnde Kenntnis der anderen Seite zu verwischen. In Verbindung mit dem stark missionarisch ausgerichteten Artikel über die «Ökumenische Bewegung» wird gerade der katholische Benutzer des Lexikons diese kurzen, aber doch genügend klaren Orientierungen über das protestantische Missionsdenken und -arbeiten dankbar begrüßen, während anderseits protestantischen Lesern die Ausführungen P. Ohms willkommen sein werden. Sowohl in den Beiträgen Margulls wie Ohms kommen die Gegenwartsbeziehungen und die theologische Durchdringung des Stoffes stark zum Ausdruck. In die gleiche Richtung weisen auch zusammenfassende Artikel wie: Christliche Kunst in den Jungen Kirchen, Martyrer (in den Missionen), Probleme der Glaubensfreiheit in den außereuropäischen Ländern (unter «Menschenrechte»), Mission und Evangelisation, Evangelium und Mythos in der missionarischen Verkündigung, Nationalismus und Religion in Asien und Afrika. Der Missionsarbeit der orthodoxen, besonders der russischen Kirche, wird ein besonderer Abschnitt gewidmet. Bei Behandlung einzelner Missionsgebiete (Korea, Madagaskar, Malaya, Mexiko, Mittelamerika, Mongolenmission, Neuguinea, Nigerien) ist die Berücksichtigung und Kenntnis der katholischen Belange sehr unterschiedlich. Die Charakteristik einzelner, zumal deutscher protestantischer Missionsgesellschaften (Leipziger, Liebenzeller, Marburger, Neuendettelsau, Ostasien-Mission) ist durchwegs treffend und willkommen. Für die katholischen Gesellschaften werden entsprechende Hinweise unter den Namen der einzelnen Orden geboten (z. B. Lazaristen, Mechitharisten). Dazu kommt, der Gesamtanlage des Lexikons entsprechend, eine starke Durchsetzung des Bandes mit religionswissenschaftlichen Artikeln, die alle mehr oder weniger mit der Missionsarbeit zusammenhängen, so daß der missionarisch interessierte Benützer des Lexikons auch aus diesem Band wieder mannigfache Anregung und Belehrung empfängt. Beckmann

Streit, P. Robert OMI und P. Johannes Dindinger OMI: *Bibliotheca Missionum.* Herausgegeben von P. Johannes Rommerskirchen OMI und P. Nikolaus Kowalsky OMI. Vierzehnter Band: *Chinesische Missionsliteratur* 1910—1950. Zweiter Teil: N. 2071—2160. XVIII, 614 S. Verlag Herder, Freiburg, 1960.

Der zweite Teil der Bibliographie zur neuesten chinesischen Missionsgeschichte wird pietätvoll den aus China vertriebenen Missionaren gewidmet – bei Hunderten der hier aufgeführten Missionare lautet ja die lakonische Schlußformel ihrer knappen biographischen Notizen «vertrieben». In diesem Band kommen in alphabetischer Folge die Orden und Gesellschaften von Kamillianer bis Xaverianer (Missionare von Parma) mit ihrem Schrifttum zur Chinamission zur Darstellung. Darunter befinden sich die bedeutenden Gesellschaften der Lazaristen, der Pariser Missionare und Scheutisten, denen auch in neuester Zeit noch ein Großteil der chinesischen Sprengel übertragen war. Mit gleicher Gewissenhaftigkeit wird aber auch die Bio-Bibliographie der kleineren und vielfach erst in 11. Stunde in die Missionsarbeit eingetretenen Genossenschaften geboten, so der Kamillianer, Karmeliter, der irischen Kolumbaner, der belgischen Missionshelfer (SAM), der amerikanischen Passionisten (die allein mit 70 Missionaren vertreten sind), der spanischen Redemptoristen, der Schweizer Chorherren vom Großen St. Bernhard, der Trappisten etc. Auffallend ist die starke Zunahme der Missionare aus den Vereinigten Staaten Amerikas und Kanadas und zwar nicht nur durch die eigentlich amerikanischen und kanadischen Gesellschaften wie die von Maryknoll, Québec oder Scarboro Bluff, sondern auch bei den Kapuzinern und Lazaristen. Und da vielen von ihnen nur eine kurze Wirksamkeit im Reiche der Mitte beschieden war, wird der künftige Historiker der modernen Chinamission umso dankbarer für die Mühen der Bibliographen sein, gerade die Angaben über diese Missionare aus vielfach entlegenen und kleinen Publikationen so sorgfältig gesammelt zu finden. Die biographischen Angaben bei den Lazaristen hören, von einigen Ausnahmen abgesehen, durchwegs mit dem Jahre 1936 auf, da sie sich auf das Werk von Br. Jos. Van den Brandt CM, Les Lazaristes en Chine, Peiping 1936, stützen. Auch in diesem Band heben sich wieder einige bedeutende Missionare von der großen Masse ab, deren Bibliographien wohl besonders geschätzt werden. Unter den Lazaristen seien genannt: A. Hubrecht (96—100), Vinzenz Lebbe (102—107), J. M. Planchet (118—126, wobei auch das ihm zugeschriebene Werk von A. Thomas, Hist. de la Mission de Pékin [1923—1926] analysiert wird), Jos. Van den Brandt (141—143), Hub. Verhaeren (145—148), von den Mailänder Missionaren G. B. Tragella (194—196), unter den Parisern der Forschermissionar F. M. Savina (299—300), unter den Missionaren von Scheut: W. Grootaers (432 f), Jos. Jennes (435—437), F. Legrand (441—443), A. Mostaert (450—453), Jos. Mullie (453—457), Jos. Van Hecken (482—486). Ein anschauliches Bild von der Vielfalt seelsorglicher Mühen entwerfen sowohl die bei den einzelnen Missionaren aufgeführten chinesischen Werke wie auch die Zusammenstellung all jener, die anonym von den einzelnen Missionen herausgegeben wurden. In der umfangreichen Liste der Pariser Missionare (306—325) fällt besonders die Berücksichtigung der Liturgie mit entsprechenden Einführungs- oder Übersetzungsarbeiten auf (bei den Angaben über das chinesische Missale vermissen wir allerdings den Namen des Herausgebers P. Lacquois. Vgl. NZM, 1956, 91). Willkommen ist auch die Gesamtliste des s. Z. berühmten Traktatenwerkes der Lazaristen in Peking mit 179 Titeln (74 f) oder die Zusammenstellung der von den Salesianern Don Boscos in Makao herausgegebenen chinesischen Werke (388—399). Den unermüdlichen Bibliographen kann man nur dankbar sein, daß sie in geduldiger Kleinarbeit diese Tausende und Abertausende von bibliographischen Hinweisen geboten und durch ein vorzügliches Register auch einer leichten Benutzung zugänglich gemacht haben. Und den aus China vertriebenen und von so vielen Seiten angefeindeten Missionaren hätte wohl keine gerechtere Ehrenrettung geboten werden können als durch die Sicherstellung ihres Schrifttums, das künftigen Historikern die Möglichkeit bietet, aus ersten Quellen den Verlauf dieser neuesten und tragischsten Geschichte der Missionen darzustellen. Beckmann

Mulders, Alphons: *Missionsgeschichte.* Die Ausbreitung des katholischen Glaubens. 535 S. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1960.

1925 erschien Schmidlins «Katholische Missionsgeschichte», die seither weder eine verbesserte Neuauflage noch einen entsprechenden Ersatz gefunden hat. So darf man die

nun vorliegende deutsche Übersetzung der holländischen Missionsgeschichte von Prof. Mulders von Nijmegen wohl ein bedeutendes Ereignis für die Missionswissenschaft im deutschsprachigen Raum nennen. Zur holländischen Ausgabe wurde in dieser Zeitschrift bereits ausführlich Stellung genommen (Vgl. NZM XIV, 1958, 225–227). Die dort genannten Vorzüge spiegeln sich auch in der durchwegs gut lesbaren und exakten deutschen Übersetzung wider. Staunenswert ist vor allem, daß der Verfasser in der kurzen Zwischenzeit seit Erscheinen der Originalausgabe so manche Anregungen der Kritik aufgenommen und der deutschen Ausgabe eingebaut hat. Auch die Neuerscheinungen zu verschiedenen Teilfragen wurden sorgfältig nachgetragen. Der Übersetzer selbst, Johannes Madey, hat neben einem kurzen Vorwort da und dort durch Klammern erkenntliche Ergänzungen angebracht (in der S. 443 muß es allerdings statt kanadische Oblaten, kanadische Jesuiten heißen) und in den Literaturangaben manche deutsche an Stelle der holländischen eingefügt. Durch eine harmonische Zusammenarbeit zwischen Autor und Übersetzer ist ein Werk entstanden, das wohl für lange Zeit ein zuverlässiger Führer auf dem weiten Gebiet der Missionsgeschichte bleiben wird. Ein vorzügliches Personen- und Autorenregister und ein detailliertes Inhaltsverzeichnis von 8 Seiten machen es zudem zu einem praktisch brauchbaren und soliden Arbeitsinstrument. Zur Charakteristik des Geistes, in welchem diese umfangreiche Schau der Ausbreitung des kath. Glaubens geschrieben wurde, seien die Worte des Verfassers in seinem Vorwort angeführt, in welchem er betont, daß er sich aufrichtig bemüht habe «um eine vollständige Stoffübersicht, eine verantwortbare Beurteilung der Tatsachen, einen fundierten Einblick in den Zusammenhang, einen logischen Aufbau des Ganzen und eine klare Darlegung des heutigen Standes der missionsgeschichtlichen Forschung» (S. 7). Diese Bemühungen sind durchwegs mit Erfolg gekrönt und es wäre unfaire Beckmesserarbeit, wollte man den Finger auf unerfüllte Sonderwünsche oder gar einzelne Versehen legen. Man kann Verfasser und Übersetzer – und nicht zuletzt dem wagemutigen Verlag – nur dankbar sein, daß sie uns eine so abgewogene und auch im äußeren Gewande schöne Darstellung der reichen Missionsgeschichte geschenkt haben. Beckmann

Mauny, Raymond: *Les Navigations médiévales sur les Côtes Sahariennes* antérieures à la Découverte portugaise (1434). 152 pp. Centro des Estudios Históricos Ultramarinos, Lisboa, 1960.

Eine für die Geschichte der Entdeckungen anregende und gründliche Studie, die missionsgeschichtlich insofern von besonderem Interesse ist, als sie zeigt (vor allem p. 72 ff.), daß man von einer eigentlichen Missionssorge weder bei den Portugiesen noch bei den andern an diesen Vorentdeckungen der afrikanischen Küste beteiligten Mächten sprechen kann. Wohl wird Raym. Lull genannt, auch die Suche nach dem Priesterkönig Johannes spielt eine Rolle, aber im Grunde überwiegen die rein wirtschaftlichen und politischen Interessen. Dieselbe Haltung zeigt sich auch bei den Päpsten dieser Zeit. Aber auch für andere Belange, z. B. für die zeitgenössische Einstellung zur Sklavenfrage (pp. 59–62), ist diese sorgfältig gearbeitete Pariser Dissertation von großem Wert. Beckmann

Borges, Pedro, OFM.: *Métodos Misionales en la Cristianización de América Siglo XVI.* 573 pp. Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Departamento de Misionologia Española, Madrid 1960.

Im Verlaufe der letzten Jahre erschienen eine ganze Reihe von Studien zur Missionsmethode in Lateinamerika. Aber während die früheren Bearbeiter des Themas nur Teilaspekte behandelten, bietet nun Borges eine meisterhafte Gesamtschau. Auch zeigt die Bibliographie, daß dem Verfasser unvergleichlich mehr, vor allem unveröffentlichtes Archivmaterial, zur Verfügung stand. Besonders wertvoll erscheint uns die systematische Auswertung der so schwer zugänglichen alten Katechismen, Doctrinas, Confesionarios usw., wodurch einmal mehr der alte Vorwurf, die Missionare hätten sich nicht um eine Anpassung an die einheimische Mentalität bemüht, wiederlegt wird. – Ein erster Teil befaßt sich mit den vorbereitenden Stadien der Glaubensverkündigung: Auswahl und Qualifikation der Missionare, die Rolle der staatlichen Autoritäten (spanische Krone, Indienrat), das Studium der Psychologie der Eingeborenen in ihren verschiedenen Aspekten, Methoden der ersten Kontaktnahme, menschliche Formung der Indianer (sozial, familiär und individuell). Im zweiten Teil handelt dann der Verfasser von der eigent-

lichen Missionsmethode (Métodos de persuasión). Er versteht darunter zunächst die Ausrottung des Heidentums, dann die Darlegung der christlichen Glaubenswahrheiten. Bedeutungsvoll für die Annahme des Christentums war dann auch die Persönlichkeit des Missionars, daß er von allen geehrt wurde und durch sein Beispiel vorlebte, was er von den Indianern verlangte. Ferner bemühten sich die Missionare besonders, auf die Vornehmen (Kaziken) des Landes Einfluß zu gewinnen, um sich deren Autorität zunutze machen zu können. Deshalb wurde der christlichen Erziehung der Kinder der Vornehmen besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Der dritte Teil schließlich gibt Rechenschaft über die Erfolge. Zunächst wird hier dargelegt, wie die Zeitgenossen die Früchte der Missionsarbeit beurteilen und zwar numerisch, geographisch und qualitativ. In einem umfangreichen Schlußkapitel (494–551) folgt die rückblickende Würdigung des Verfassers, in der die positiven und negativen Aspekte sachlich gegeneinander abgewogen werden. – Der Verfasser hat mit diesem Werk einen überaus wertvollen Beitrag zur amerikanischen Missionsgeschichte geliefert. Vielleicht hätte die Tätigkeit des Weltklerus ausführlicher in die Untersuchung einbezogen werden dürfen. Es ist z. B. auffallend, daß Vasco de Quiroga im Quellenverzeichnis fehlt und daß von seinen großen, missionsmethodisch besonders interessanten Anweisungen, nichts gesagt wird. Specker

Gonçalves, Pe. Sebastiam: *Primeira Parte da Historia dos Religiosos da Companhia de Jesus* e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infieis a nossa sancta fee catholica nos reynos e provincias da India Oriental, édité par José Wicki S. J. d'après l'original (Lisbonne, Bibl. Nacional, Fundo Geral 915). Vol. II, Livros VI–VIII (1546–1561). Coimbra, Atlandida, 1960, 19,5 × 26 cm. 462 pages.

Grâce aux six tomes de ses *Documenta Indica* soigneusement édités, le P. Wicki est en mesure d'annoter critiquement les écrits de valeur qui jusqu'à présent gisaient inutilisés dans les dépôts d'archives. C'est particulièrement le cas de l'Histoire des jésuites de l'Inde composée par le Père Sebastien Gonçalves, vers 1620. Après cinq livres consacrés à la Biographie de saint François Xavier, trois autres (VI, VII et VIII) décrivent l'activité de ses successeurs durant six années (1546–1561) dans les trois provinces d'Extrême-Orient: l'Inde du Nord, le Malabar, le Japon avec la Chine, en y ajoutant l'Ethiopie (p. 213–295: avec une discussion sur la localisation d'Ophir) et le Monomotapa (p. 386–421: en note à cette dernière page, le P. Wicki explique la cause de l'échec final). Au milieu de ces récits destinés surtout à l'édification, l'auteur a intercalé une apologie de la Compagnie de Jésus et de son fondateur (p. 149–181) inspirée de la Biographie classique de Ribadeneira, ainsi qu'un éloge du roi Jean III de Portugal (p. 306–318). Les quatre derniers chapitres concernent l'érection du diocèse de Goa, les évêques de l'Inde, les archevêques de Goa et les privilèges concédés par le Saint Siège. Au bas des pages, les notes continues du P. Wicki mettent à jour ces informations réunies vers 1620.

Henri Bernard-Maitre S.J.

Documentação Ultramarina Portuguesa I (Mus. Brit. - Add. 28.461; Eg. 1646). – Centro de Estudos Históricos Ultramarinos. Lisboa 1960. XVIII + 683 S.

Durch die Stiftung *Gulbenkiana* (Calouste Gulbenkian) wurde es dem sehr rührigen *Centro de Estudos Históricos Ultramarinos* in Lissabon möglich gemacht, im Jahre 1960 zwei umfangreiche Bände herauszugeben. Der erste, betitelt *As Gavetas da Torre do Tombo I (Gav. I–II)* gibt in der Reihenfolge der *Gavetas* («Schubladen»), die einen wertvollen Bestandteil des portugiesischen Nationalen Archivs in Lissabon bilden, in Regestenform oder in Transkription den Inhalt der einzelnen Dokumente wieder. Für die Missionsgeschichte ist dieser Band nicht von besonderem Interesse. – Der 2. Band der *Gulbenkiana* hingegen befaßt sich stark mit der Übersee. Es handelt sich um zwei Miscellaneabände (in ziemlich mangelhaften Abschriften), die im Britischen Museum zu London aufbewahrt werden, der eine in der Abteilung *Additionals* mit der Nummer 28.461, der andere in der Kollektion *Egerton* (unter Nummer 1646). Ersterer führt den Titel *Papéis tocantes a Portugal.* Er enthält vielfach in Form von Berichten Mitteilungen über Brasilien, Afrika, Indien, Molukken, China usw.; so z. B. Aufzeichnungen von Fr. Agostinho d'Azevedo O. S. A. über Indien, Monomotapa und Ormuz oder einen

Bericht über die Thomaschristen in Indien gegen Ende des 16. Jahrhunderts (S. 65–71). Die verschiedenen Dokumente stammen aus dem 16. und 17. Jahrhundert und sind zum Teil an den König von Portugal gerichtet. – Der zweite Handschriftenband (Eg. 1646) ist betitelt *Conquista da India per humas e outras armas reaes e evangelicas* (S. 267–632). Inhaltlich gibt er die politische und missionarische Geschichte von Portugiesisch-Indien von der Zeit der Entdeckung des Seeweges durch Vasco da Gama (1498) bis zum Statthalter Francisco Barreto (1555) wieder. Verfasser des Werkes ist ein ungenannter Jesuit, der es in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zusammenstellte (nach Schurhammers Feststellung Fernão de Queiroz, † Goa 1688). Etliches ist durch andere Autoren bekannt. Wir finden ziemlich viele Nachrichten über die Franziskaner und Jesuiten, wenige über die Augustiner und die Dominikaner. Im 2. Buch, Kap. 15, ist vom Thomasgrab in Mylapore die Rede (S. 409–11), im 4. Buch, Kap. 7 von der Gründung des Paulskollegs in Goa, im 11. Kap. und an vielen Stellen vom hl. Franz Xaver, im 5. Buch von den Patres Criminali, Barzaeus, Melchior Nunes Barreto u. a. Die meisten Angaben sind jedoch aus andern und besseren Quellen bekannt und z. T. auch ohne die nötige Kritik wiedergegeben (so erweckte Xaver 25 Tote, brachte die Sonne zum Stehen, taufte in einem Jahr mehr als 50 000: siehe S. 562; oder S. 620: Bischof Albuquerque [† 1553] war in Goa 1554 zugegen, als Xavers Leichnam dort eintraf). Durch ein umfangreiches Register (S. 633–683) wird das zerstreute Material eingefangen; der Benützer wird aber viele Könige und Königinnen unter den Stichwörtern *Rei* und *Rainha* sowie die Ordensleute (mit Ausnahme Xavers) und auch andere Kleriker unter *Padre* in der Reihenfolge des Taufnamens finden. Josef Wicki S. J.

Documenta Indica. Vol. VI (1563–1566). Edidit Jos. Wicki S. J., XXVIII, 44*, 854 S. (Monumenta Hist. S. J. 86, Monumenta Missionium S. J. 16.) Apud «Monumenta Historica Soc. Jesu», Via dei Penitenzieri, 20, Romae 1960.

Der neue Band der rasch voranschreitenden Documenta Indica bietet für die Zeit vom Februar 1563 bis Februar 1566 120 Dokumente, mit zwei weiteren im Anhang. Es spiegelt sich darin infolge der verhältnismäßig ruhigen Zeit ein stetiger Fortschritt des Missionswerkes wider, speziell auf den beiden aussichtsreichen Missionsfeldern von Goa und Umgebung und im Süden Indiens an der Fischerküste, aber auch das Mühen um eine weitere Ausbreitung des Glaubens. Dabei wird des öftern der Mangel an Mitteln als empfindlicher Hemmschuh angegeben, so z. B. in Cochin, wo die Missionare gern für die Verbreitung des Glaubens ein Katechumenatshaus errichtet hätten (wobei der Berichterstatter die missionarisch wahre Bemerkung macht, Cochin habe wohl eine Kathedrale mit Domherren, aber kein Geld für ein Katechumenatshaus S. 427). Aber auch Personalmangel machte sich, besonders in den aufblühenden südindischen und japanischen Missionen bemerkbar, wohl weil das Zentrum Goa mit seinen vielen Werken (Schulen, Katechumenatshäusern, Spital für Eingeborene nebst Noviziat und Scholastikat) zu viele Kräfte beanspruchte (weilten doch hier im Dezember 1565 bereits ca. 200 Jesuiten, Patres, Brüder und Scholastiker) und weil bei manchen auch Eifer und Fähigkeiten fehlten. Daher sollte das unfruchtbare Ormuz aufgegeben werden. Sokotora war bereits ohne Missionare. In Monomotapa konnte trotz manchen Drängens das Lebenswerk des 1561 ermordeten P. Gonz. da Silviera nicht weiter geführt werden. Daher auch die wiederholten Bitten des Provinzials P. Ant. de Quadros und auch des Vizeprovinzials P. Melch. Nunez Barreto um wirklich gute, tugendhafte und gebildete Missionare. Ein Missionar, P. E. Cabral, wagt sogar die Bemerkung, man habe seit 1555 bis 1564 kaum drei wirklich gute und geeignete Missionare geschickt (S. 198). Gerade die Berichte dieser weitblickenden Männer, zumal die umfangreichen Schreiben des Vizeprovinzials von 1566 (die Dok. 108 und 109 bilden geradezu einen Abriß der Missionsmethodik) vermitteln einen tieferen Einblick in das Werk der Heidenbekehrung mit seinen Hemmnissen und einzuschlagenden Wegen als die mannigfachen, oft umfangreichen Berichte neu angekommener Missionare, die ihrerseits allerdings manch köstliche und wertvolle Einzelheit, zumal über die Christenseelsorge und Entfaltung der Liturgie, aufzeigen, welche die Älteren nicht erwähnenswert fanden. Einen neuen Aufschwung des Missionswerkes versprach vor allem die von P. Quadros für das Studium des Konkani eingerichtete Sprachschule in Chorão, weit von den Zerstreuungen Goas entfernt. Eine ähnliche Schule für das Tamil-Studium wünschte der unermüdliche P. H. Henriques noch

vergeblich. Die steigende Erkenntnis von der Bedeutung des Sprachstudiums kommt auch in einer Anregung des hl. Franz Borgia zum Ausdruck, nämlich Grammatiken und Wörterbücher anzufertigen für die in Lissabon wartenden oder auf den langen Schifffahrten sich befindlichen Missionare. Von den neu angekommenen Missionaren liegen ausführliche Reiseberichte vor (Doc. 10, 111, 38, 39, 41, 43, 44 u. a.), die uns anschaulich mit den Schwierigkeiten der Reise, aber auch mit dem apostolischen Eifer der jungen Missionare vertraut machen. Sie waren, da sie besonders an die Kollegien der Heimat (das römische Kolleg, Evora, Salamanka und Alcala) gerichtet waren, von besonderem Wert für die Werbung neuer Missionsberufe für Indien. Erstmals treten in diesem Band auch die Syromalabaren, bzw. Thomaschristen in den Vordergrund, um deren Gewinnung sich Bischof und Missionare von Cochin bemühten, allerdings, dem Zeitgeist entsprechend, durch Latinisierungsversuche. Auch auf die besonders durch die Mohammedaner stark bedrängten Missionen der Molukken fällt neues Licht, ebenfalls auf die Bemühungen um die Eröffnung der Chinamission. Selbst das heimatliche Missionswesen erfährt neue Aufhellung, so vor allem durch den interessanten Brief de P. J. B. de Ribero an den hl. Karl Borromäus, dem der Schreiber sogar den Gedanken nahelegt, ein eigenes, nur für die Missionen bestimmtes Kolleg zu gründen (S. 471 f). Nimmt man zu allem die stets sorgfältige Editionsmethode des Herausgebers, seine ungemein reichen Anmerkungen und Erklärungen und nicht zuletzt die ca. 40 Seiten ausgezeichneter Einführung, in der so manches Dokument in den zeitgeschichtlichen Zusammenhang gerückt und erklärt wird, so kann man auch diesen inhaltsreichen Band nur mit Dank an ihn zur weiteren Auswertung in seine Bibliothek einreihen. Beckmann

Blanchard, Pierre: *Le Vénérable Libermann* 1802—1852. Tome I: Son Expérience — Sa Doctrine, 573 pp. Tome II: Sa Personalité — Son Action, 516 pp. «Etudes carmélitaines», Desclée de Brouwer, 1960.

Das vorliegende Werk ist die in siebenjährigem Studium herangereifte, äußerst sorgfältige Arbeit, mit der sich Pierre Blanchard am 25. April 1959 an der Sorbonne seinen Docteur ès Lettres «summa cum laude» erworben hat («Spiritus» 1960, 167—177). Seine These will, wie der Verfasser bei der Verteidigung selbst sagte, weder eine Biographie, noch ein «itinéraire spirituel» sein, sondern eine beschreibende, betrachtende religionspsychologische Studie. Sie will die Schriften Libermanns vergleichen und auslegen und innere, durchgehende und fruchtbare Beziehungen von Erfahrung und Lehre herausstellen («Spiritus» 1960, 169). Pierre Blanchard ist kein Spiritaner. Er vermochte also, seinem ihm so teuer gewordenen Ehrw. P. Libermann objektiver zu begegnen und mit seiner Darstellung die Sympathien der Kritiker an der Sorbonne für Libermann und sein Werk zu gewinnen («Spiritus» 177). ⊢ Der 1. Band bietet im ersten Hauptteil die Quellen der Erfahrung Libermanns, nämlich seine Jugend als Rabbinersohn, seine Bekehrung und sein Taufglück, seine Prüfungen besonders durch die Krankheit, dann seine Kenntnis des AT und NT, insbesondere seine Begegnung mit Jesus im Johannesevangelium, seine Auseinandersetzung mit den spirituellen Systemen, sein theologisches Studium und seine Kontemplation. Der zweite Hauptteil gibt uns eine Synthese der Spiritualität Libermanns, wobei jedes Kapitel dessen eigene Erfahrung zum Ausgangspunkt hat. Das schlichte, passive Verhalten und Abwarten der Seele vor Gott wird hier als Grundlage der ganzen Spiritualität dargestellt, während frühere Autoren, etwa Mgr Gay: La Doctrine Missionnaire du Vén. Père Libermann, Paris 1943, in der Totalhingabe an Gott den Schlüssel zu Libermanns geistlicher Lehre sahen. Besonders erwähnt seien die beiden Kapitel über Heiligkeit und Charakter (I, 355—422), sowie das Schlußkapitel über Libermanns marianische Erfahrung (I, 527—562). Dieses letzte Kapitel zusammen mit einzelnen andern geben den wohltuenden Aufschluß, wie sehr Libermanns Spiritualität trotz der oft betonten Eigenständigkeit in der Linie der Ecole française steht und welche Ströme daher auf Kardinal Bérulle, Olier und St Jean Eudes zurückgehen. Libermanns geistliche Lehre ist wohl eigenständig, weil man sie als Ganzes nirgends zuvor findet, aber doch nicht unabhängig von allem Vorhergehenden, sondern eine Synthese der verschiedensten Einflüsse, die über St Sulpice, die Eudisten und das Heilig Geist-Seminar zu seiner eigenen Erfahrung als Jude, Konvertit, Leidender, Gründer und Organisator einer Missionskongregation und großen Seelenführer hinzukamen. Der 1. Band ist für alle nach christlicher Vervollkommnung Strebenden geschrieben. — Der 2. Band führt uns tiefer in die priesterlich-missionarische Erfahrung und Lehre Libermanns ein. Die funda-

mentalste Erfahrung, auf die sich bei Libermann alle übrige zurückführen läßt, ist die priesterliche. Der missionarische Geist ist nach ihm eine wesentliche Kategorie, ja eine konstituierende Proprietät des Priestertums (II, 9). Die Heiligkeit ist beim Priester, Seelenführer und Missionar entscheidend. Wenn auch der ganze 2. Band, also auch die priesterliche Spiritualität, die Erfahrung als Seelenführer und als Gründer und Leiter einer religiösen Gemeinschaft nur von der Mission her voll verstanden werden kann, so verdient doch an dieser Stelle der Teil über die missionarische Erfahrung (II, 235–343) besondere Aufmerksamkeit. Libermann ist einer der hervorragendsten Lehrer der Missionen (II, 236). Auf die verlassensten Seelen besonders der Schwarzen Rasse war sein ganzes, vielfältiges und unermüdliches Schaffen ausgerichtet. Er hat seine Lebenskräfte zur Missionarsbildung und -führung buchstäblich für die Missionen geopfert, ohne je selbst im Missionsland gewesen zu sein. Seine ganze Spiritualität hat davon das Gepräge erhalten. Im heutigen Ringen in der Missionstheologie mag es nicht uninteressant sein, Libermanns große Thesen diesbezüglich im vorliegenden Werk kurz skizziert zu finden: «Der Heilswille Gottes ist universal; die Bischöfe sind verantwortlich für die Kirche; die Missionen sind das Instrument der Erlösung der Welt; der missionarische Geist ist eine wesentliche Proprietät des priesterlichen Geistes; für die wichtigsten Aufgaben muß man die bestqualifizierten Arbeiter bestimmen» (II, 242). Mehr ins Praktische führt uns das Kapitel über die Prinzipien der missionarischen Theologie (II, 275–293). Das genauere Missionsziel ist, überall die Kirche einzupflanzen, damit alle Seelen in die Reichweite der Heilsmittel gelangen (II, 276). So suchten die Heilig Geist Väter von Anfang an ein Netz von Hauptstationen über das ganze Land zu errichten. Zur Festigung und Stabilisierung der ganzen Missionsarbeit legte Libermann aus seiner Weitsicht von Anfang an großen Nachdruck auf einen einheimischen Klerus (II, 279). Im selben Kapitel wird auch das echt missionarische Verhältnis zur Kolonialverwaltung und die zivilisatorische Aufgabe des Missionars geschildert. – Wegen des tiefen Ineinandergreifens von allgemeiner und priesterlich-missionarischer Spiritualität ergeben erst beide Bände zusammen ein wahres, vollständiges Bild von Libermanns reicher Erfahrung und Leben in missionarischer Sicht. Vielleicht hat unter der vielseitigen und umfassenden Analyse die innere Glut, die in Libermanns Schriften liegt, etwas verloren. Dafür finden wir hier seine Lehre von kundiger Hand (Blanchard ist auch der Verfasser von «Heiligkeit heute», deutsch, 1956) verglichen mit verschiedensten Strömungen und Lehren aus früherer, seiner und der heutigen Zeit. Erwähnt seien nur die mannigfaltigen Vergleiche und Hinweise auf die kleine und große heilige Theresia, Johannes vom Kreuz, Franz von Sales, in missionarischer Hinsicht etwa auf die Enzykliken der letzten Päpste, Foucauld usw. Libermann wird im vorliegenden Werk wirklich umfassend, anziehend, vom Interesse des heutigen Menschen aus gesehen. Blanchard versteht es, seine Hochachtung und Verehrung für Libermann, die allein ihm eine solch minutiöse Arbeit abzuringen vermochte, auch andern mitzugeben. P. Ricklin

Zmarzly, P. August SVD - P. Alois Macheiner SVD: *P. Georg Froewis SVD.* 40 Jahre Missionar im Umbruch Chinas. 392 S. 12 Bildseiten, 4 Karten. St. Gabriel-Verlag, Mödling bei Wien 1960.

Neben den bekannten, großen Chinamissionaren aus der Gesellschaft des Göttlichen Wortes, Bischof August Henninghaus und P. Josef Freinademetz, ist das Bild ihres tüchtigen Mitarbeiters und Mitbruders P. Georg Froewis (1865–1934) etwas verblaßt und in Vergessenheit geraten. Es ist das Verdienst der beiden Verfasser, das Leben ihres einstigen Missionsobern aufgezeichnet und vor unseren Augen lebendig und anschaulich dargestellt zu haben. Man spürt es ihrer Schilderung an: sie waren Augenzeugen seiner Taten, Augenzeugen eines ungemein reichen und vielseitigen Missionarslebens, das sich im Dienste des Wortes Gottes unter den Heiden verzehrte. P. Froewis, ein echter Sohn Vorarlbergs, war eine kraftvolle, urwüchsige Missionarspersönlichkeit, gewachsen den mannigfachen Schwierigkeiten des damaligen Missionslebens, gewachsen den Stürmen der chinesischen Boxerwirren, gewachsen auch der Last und Bürde eines Missionsobern. Ob als Missionar auf Außenposten, ob als Pfarrer und Dekan oder als Apostolischer Präfekt von Sing-yang in der Provinz Honan: immer blieb er dank seiner hervorragenden Charaktereigenschaften und Fähigkeiten der kluge, besonnene, humorvolle, bescheidene und fromme Mitbruder, den Missionaren ein Vorbild apostolischen Eifers und weltweiter Gesinnung. – Dem anschaulich und lebendig geschriebenen Buch ist weite Verbreitung zu

wünschen. Allerdings ist zu bemerken: wenn der Wunsch des Vorwortes, das Buch möge vor allem die Jugend begeistern, Wirklichkeit werden sollte, müßte es viel weniger weitläufig, viel kürzer und straffer abgefaßt sein. Die zahllosen, mit genauem Datum versehenen Aussprüche des Missionars, die vielen chinesischen Ortsnamen und weitere detaillierte Kleinigkeiten ohne große Bedeutung erschweren die Lektüre. Albert Brändle SMB

Gorrée, Georges: Au delà du Père de Foucauld — *Le Père Peyriguère* — Vie et Ecrits spirituels. Les Editions du Centurion, 1960. 157 pp.

Diese kleine Schrift macht uns vertraut mit dem Leben und Gedankengut eines großen Nachfolgers Carles de Foucaulds, denn P. Peyrigère lebte gut 30 Jahre — 1928 bis zu seinem Tod am 26. April 1959 — als Mönch-Missionar inmitten der Berber in El Kbab im Mittleren Atlas. Er wollte nichts anderes als das Ideal seines geistigen Vaters treu nachleben: Berber sein unter Berbern, um für sie zu beten, damit Gott sie zu sich rufe. Er fühlte sich nicht zu eigentlicher Missionsarbeit berufen, sondern wollte lediglich durch sein Leben Zeugnis geben von der Liebe Gottes und durch Gebet und Opfer den Boden vorbereiten, um so, wie er es selber nennt, «vormissionarisch» tätig zu sein. Noch mehr als sein Leben zeigen uns seine Schriften und Vorträge, von denen uns im 2. Teil Auszüge geboten werden, wie sehr er P. de Foucauld verbunden ist. Seine Gedanken, die um die Geheimnisse der Inkarnation, der Eucharistie und der Kirche kreisen und die Bedeutung dieser Geheimnisse für die Mission aufzeigen, geben jedem Leser wertvolle Anregungen, wie auch sein Leben und Beten eine missionarische Ausweitung erfahren kann. Dem aktiven Missionar schenken sie eine solide Vertiefung seines Berufsideals.
A. Züger SMB

Wang, Joannes Baptista: *De Vita Seminariorum Sinensium.* (Pont. Univ. Lateranensis, Institutum Utriusque Juris, Theses ad Lauream, N. 150) 184 pp, Romae, Pont. Univ. Lateranensis, 1959.

Vorliegende juristische Dissertation an die Hochschule des Lateran behandelt die rechtliche Stellung der Priesterbildungsanstalten in China. Im Mittelpunkt stehen die philosophisch-theologischen Regionalseminarien, deren Gründung, Leitung und Organisation nach allen Seiten des geltenden Rechtes abgeklärt werden. Für die sogenannten Kleinen Seminarien, für welche ebenfalls regionale Lehranstalten angestrebt wurden, aber nicht mehr durchgeführt werden konnten, werden gewisse juristische Richtlinien geboten. Auffallend ist, daß der Verfasser pp. 145—160 ausführlich die verschiedenen Typen der Kleinen Seminarien in den einzelnen Ländern auf ihre Brauchbarkeit für die kommende Chinamission prüft, aber mit keinem Wort die Schweizer Verhältnisse berührt, wo zwar keine Kleinseminarien im juristischen Sinne des Wortes bestehen, aber doch ein Priesterbildungssystem vorhanden ist, das gerade auch wegen der vom Verfasser behandelten Problematik für gewisse Missionsländer anregendes Vorbild sein könnte. Für die Darstellung der eigentlichen Regionalseminarien konnte der Verfasser ein reiches gedrucktes und auch ungedrucktes (Propagandaarchiv) Quellenmaterial benutzen und seiner Untersuchung eine befriedigende Abrundung geben, die allerdings nach verschiedenen Seiten hin noch bedeutend gewonnen hätte, wenn der Autor auch das Hauptwerk über die Priesterbildung in China, das «Directorium Seminariorum (in Sinis)» (Hongkong, 1949) benützt hätte. Es zählt immerhin 745 S. und ist das Resultat der Zusammenarbeit europäischer und chinesischer Priester (Vgl. meinen Beitrag darüber in NZM 1951, 71—73). Das erste mehr geschichtliche Kapitel läßt zumal wegen mancher Ungenauigkeiten oder der allzu verallgemeinernden Urteile, den aufmerksamen Leser ziemlich unbefriedigt. Der eine Satz, der z. B. p. 32 den «lateinlosen» Priestern gewidmet wird, gibt die Sachlage so entstellt wieder, daß er eine eigene Widerlegung beanspruchen würde (Vgl. dazu meinen Aufsatz «Die lateinische Bildung des chinesischen Klerus im 17. und 18. Jahrhundert» in: Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart, Festschrift L. Kilger OSB, Schöneck/Beckenried, 1950, 163—187. Das Werk wird unter der Literatur wohl aufgeführt, aber nicht benutzt.) Beckmann

---

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages Ernst Reinhardt, München/Basel, bei, der der Beachtung der Leser empfohlen wird.

Das erste Weltpriesterinstitut im Dienste der Propaganda

Von Prof. Dr. Josef *Metzler* O. M. I.

Ein gutes Jahrzehnt vor Gründung der Société des Missions Etrangères de Paris entstand in Neapel eine Vereinigung von Weltpriestern, die der nach eigenem Missionspersonal Ausschau haltenden S. C. de Propaganda Fide ihre Dienste für die auswärtigen Missionen anbot. Der Sekretär Francesco Ingoli und die Kardinäle der Propaganda mochten glauben, eines ihrer schwierigsten Probleme gehe einer baldigen und glücklichen Lösung entgegen. Sie ließen von Innozenz X. einen der neapolitanischen Weltpriester zum Erzbischof für die Kongomission ernennen in der Hoffnung, bald weitere Bischöfe dorthin schicken und mehrere Diözesen im Königreich Kongo errichten zu können. Doch politische Schwierigkeiten verhinderten die Ausführung des Planes. Das Scheitern der ersten Missionshoffnungen aber sowie andere Ereignisse hatten zur Folge, daß das ursprüngliche Ziel des Weltpriesterinstitutes, die Heidenmission, mehr und mehr zurücktrat und schließlich die Volksmission zur Haupttätigkeit seiner Mitglieder wurde [1].

---

[1] Über die Anfänge und Entwicklung des Weltpriesterinstitutes bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts in Verbindung mit der Geschichte der neapolitanischen Kirche schrieb Giuseppe Sparano (1709–1776), seit 1764 Superior des Instituts und später Bischof von Acerenza und Matera, ein zweibändiges Werk: Memorie Istoriche Per Illustrare Gli Atti Della S. Napoletana Chiesa E Gli Atti Della Congregazione Delle Appostoliche Missioni Eretta Nel Duomo Della Medesima Pubblicate Da Giuseppe Sparano Canonico Penitenziere Maggiore Della Stessa Chiesa Parte I. In Napoli MDCCLXVIII. Per Giuseppe Raimondi Con Licenza De' Superiori. 27,5 × 20,5 cm 6 ffnc. XII pp. 2 ffnc. 344 pp. 2 Tab. – Parte II. ib. id. VIII pp. 396 pp. (Den Hinweis auf dieses Werk verdanke ich Rektor Magnif. Mgr. Salvator Garofalo). Sparano zitiert neben den Quellen aus dem Archiv der Kongregation in Neapel auch mehrere auf die Gründungsgeschichte bezügliche Aktenstücke aus dem Propagandaarchiv in Rom, die der Kanoniker Antonio Sanfelice, der spätere Bischof von Nardo, im Jahre 1706 abschrieb.

Hinweise auf die Congregazione delle Appostoliche Missioni finden sich auch in: Ignazio Orsolini, Inclytae Nationis Florentinae Familiae Suprema Romani Pontificatus ac Sacra Cardinalatus Dignitate illustratae Opus ... (Romae 1706). Unter: Aloysius Capponio (1644–1659 Präfekt der Propaganda) spricht der Autor fast ausschließlich von der Gründung des Weltpriesterinstitutes in Neapel (S. 381/384). Er beginnt: «Cum Congregationis Propagandae Fidei Praefecturam exerceret Aloysius, anno 1647 Neapoli in Cathedrali Ecclesia erecta fuit Congregatio sub titulo Missionum Apostolicarum, quam Optimus Princeps non tantum laudavit, sed et maxime promovit, Decretumque subscripsit, ut Institutum tam Apostolicum, et universae Ecclesiae proficuum maiora in dies incrementa consequeretur. Apostolicum revera ac numquam satis laudatum Institutum ... (S. 381). – Ferner spricht Lucantonio Chracas in: Racconto Istorico De Terremoti Sentiti in Roma ... dell'anno 1703 ... (Roma 1704) von dem Weltpriesterinstitut.

Die einschlägigen Quellen befinden sich in folgenden Fondi des Propagandaarchivs:

a) Lettere volgari della S. Cong.ne vol. 24 (1646) – vol. 31 (1656/57) (zitiert: Lettere).

b) Acta Sac. Congr. de Prop.a Fide vol. 17 (1646/47) – vol. 20 (1651) (Acta).

Im Fondo Scritt. orig. rif. nelle Congreg. Generali:

c) Lettere di Napoli, Sicilia e Malta. vol. 49 (1646) (Lettere di Napoli). – Lettere d'Italia, Napoli e diversi vol. 52 (1647) (Lettere d'Italia). – Lettere d'Italia,

Die Anregung zur Gründung der Congregazione delle Apostoliche Missioni gab Matthäus de Castro Mahalo (1594—1677), der 1645 in Neapel weilte. Es bestand dort um diese Zeit eine private Weltpriestervereinigung frommer und eifriger Seelsorger, die sich um den 1635 vom Erzbischof, Kardinal Francesco Buoncompagno, zum Pfarrer der Kathedrale ernannten Don Sansone Carnevale [2] zusammengefunden hatten mit dem doppelten Ziel der Erneuerung und Festigung des Priesterideals im neapolitanischen Klerus und der Erneuerung des kirchlichen Lebens in den Pfarreien der Stadt. Sie hielten gemeinsame geistliche Übungen und bereiteten sich durch Studium und Gebet auf ihre freiwillige außerordentliche Tätigkeit vor. Sie predigten in der Kirche Santa Maria a Capella, die bald von den Gläubigen überlaufen wurde.

Die Seele des Kreises war Don Sansone Carnevale, bekannt ob seines Seeleneifers und seiner tiefen Frömmigkeit. Kardinal Francesco Buoncompagno und sein Nachfolger Kardinal Ascanio Filomarino (seit 1642) wählten ihn zum Beichtvater. Selbst nach Rom drang sein Ruf. «Avete un gran Parroco nella vostra Cattedrale», sagte Innozenz X. einmal in einer Audienz zu Kardinal Buoncompagno. «Perché è tale, Santissimo Padre», erwiderte der Kardinal, «me l'ho eletto per mio Confessore» [3].

Nun fügte es sich, daß Matthäus de Castro Ende 1645 nach Neapel kam. Er war im September des gleichen Jahres zum Apostolischen Vikar von Äthiopien ernannt worden und befand sich auf dem Wege in sein neues Missionsgebiet. In Neapel überraschte ihn eine Krankheit, die ihn zu einem unfreiwilligen Aufenthalt zwang. Die Priester des Kreises um Sansone Carnevale besuchten ihn des öfteren und kamen mit ihm ins Gespräch. «Ich erzählte diesen angesehenen, gelehrten und mit zeitlichen Gütern gesegneten Geistlichen», berichtete de Castro am 16. Januar 1646 nach Rom, «die schon seit langem die Absicht haben, sich in den Dienst irgendeines Gott wohlgefälligen Werkes zu stellen, von dem großen Priestermangel in der Orientmission. Mein Bericht hat sie dermaßen erschüttert, daß sie entschlossen sind, nach Rom zu gehen und sich bei der Propaganda für die Heidenmissionen zu melden» [4]. Sansone Carnevale sah in

---

Torino, Napoli, Sicilia e Malta vol. 54 (1648) (Lettere d'Italia). — Italia vol. 351, 360 (Lettere d'Italia).

2 Don Sansone Carnevale geb. 1595 zu Stilo in Calabrien, am 13. Nov. 1635 zum Pfarrer an der Kathedralkirche in Neapel ernannt, frommer und gelehrter Priester (gerühmt werden neben seinen philosophischen und theologischen vor allem seine Sprachkenntnisse in Arabisch, Caldäisch, Hebräisch, Griechisch und Illyrisch), Beichtvater der Kardinäle Francesco Buoncompagno und Ascanio Filomarino, 1654 Kanoniker; starb im August 1656 im Dienste der Pestkranken.

3 G. Sparano l. c. I, 3.

4 Matthäus de Castro an Prop. Neapel, 16. Jan. 1646. Lettere di Napoli vol. 49 (1646) fol. 16—16 v. Ingoli, so fährt Matthäus de Castro fort, möge sich beim Nuntius in Neapel (Emilio Altieri, Bischof von Camerino, der spätere Papst Klemens X.) und bei anderen nach diesen Priestern erkundigen, aber nicht beim Kardinal von Neapel, denn der werde «nein» sagen, um nicht seine besten Priester zu verlieren. Er sei überzeugt, daß diese Idee von Gott komme, «denn gerade heutzutage braucht man gelehrte und in der Pfarrseelsorge ausgebildete Priester in den Missionen, besonders in

all dem den Finger Gottes und nahm es sogleich in die Hand, seinen Priesterkreis fester zusammenzuschließen und ihm ein neues Ziel zu setzen: die auswärtigen Missionen. Er besprach sich hierüber mit dem Karmeliter Michele di Napoli, der offenbar sein besonderes Vertrauen genoß. P. Michele berichtete nach Rom an die Propaganda [5]. Die Antwort Ingolis an Sansone Carnevale war, wie nicht anders zu erwarten, sehr ermutigend. Don Sansone nahm nun selbst unmittelbare Verbindung mit der Propaganda auf [6]. So begann sich aus dem privaten Kreis neapolitanischer Seelsorger das erste Weltpriesterinstitut mit dem Ziel der Missionstätigkeit in den auswärtigen Missionen unter dem Protektorat der Propaganda zu bilden. Zwölf Priester zählte um diese Zeit der Kreis. Doch das neue Ziel warb in kürzester Zeit zahlreiche neue Mitglieder. Am 18. August desselben Jahres waren es bereits 38, 32 Geistliche und 6 Theologen [7], und bis Ende des Jahres baten noch weitere Priester um Aufnahme [8].

Die Congregazione delle Apostoliche Missioni

Es oblag Don Sansone Carnevale, die Regeln für die neue Kongregation, die sich «Congregatio Missionis Clericorum Saecularium sub Patrocinio S. Mariae Apostolorum Reginae» oder einfach «Congregazione delle Apostoliche Missioni» nannte, auszuarbeiten und sie auf den Rat Ingolis zunächst vom Erzbischof von Neapel approbieren zu lassen. Klar und unzweideutig stellte er das Ziel seiner Gründung in den Vordergrund: «Finis quem nostra Congregatio non tam ipsa sibi proponit, quam divinitus oblatum amplectitur, est missio ad infideles nutu Pontificis, ejusque Sacrae Congregationis Emor. S. R. E. Cardinalium propagandae fidei Praepositorum.» Danach zählt er die Mittel auf, die er angewandt wissen will, um dieses Ziel zu verwirklichen. An erster Stelle nennt er die wissenschaftliche Vorbereitung der zukünftigen Missionare. Vor allem sollen sie Kontroverstheologie, Moral und Sprachen lernen. Als Begründung hierzu führt er an: «Quamvis enim Gentium conversio opus sit Spiritus Sancti, et quidem divinorum omnium divinissimum, divinae tamen Providentiae suavitas, quae nostram cooperationem non renuit, sed exigit, ad id muneris vocare non videtur, nisi quos, aut ipsa superne illustraverit, aut ad ejus lucem accipiendam (quantum in illis est) eadem ipsa ferens opem, comparatos invenerit.»

Zweitens aber sollen sich die Mitglieder des Instituts durch ein vorbildliches Leben und geistliche Übungen so sehr für die Ehre Gottes, die Kirche und die Rettung der Seelen entflammen, daß sie nurmehr der eine Wunsch beseelt, für die Ausbreitung des Glaubens ihr Blut zu vergießen.

Indien». – Ebenso wieder in seinen Briefen vom 20. Januar und 13. März 1646 an die Prop. Ebd. fol. 18–18 v und fol. 15.

5 P. Michele di Napoli an Prop. Neapel, 24. Febr. 1646. Lettere di Napoli vol. 49 (1646) fol. 72.

6 Briefe vom 24. März und 21. April 1646 an die Prop. Ebd. fol. 46–47 und fol. 37–37 v.

7 Lettere d'Italia vol. 52 (1647) fol. 35–35 v. Auch G. Sparano bringt die Liste (l. c. I, 10 f.), doch fehlt hier gegenüber dem handschriftlichen Verzeichnis im Propagandaarchiv der Name Carlo Carrelli.

8 Don Carnevale an Ingoli 1. Dez. 1646. Lettere di Napoli vol. 49 (1646) fol. 40–40 v.

Nur wer sich zu dieser Einstellung durchgerungen hat, kann in die Missionen geschickt werden.

Es folgen einige praktische Weisungen für einen geordneten Studienbetrieb, Aufnahmebedingungen und Gründe, die eine Entlassung aus der Kongregation rechtfertigen. Dann heißt es weiter in den Satzungen: Wer zur Überzeugung gelangt ist, daß Gott ihn für die Missionen bestimmt habe, soll das den Oberen mitteilen. Wenn diese ihn für geeignet befinden, soll er seine Dienste der S. C. de Propaganda Fide anbieten. Die übrigen aber sollen sich inzwischen «variis charitatis operibus aliisque omnigenarum virtutum actibus» widmen und sich so auf das zukünftige Amt des Heidenapostolates vorbereiten. Als hauptsächlichste Werke der Barmherzigkeit werden genannt: Krankenbesuche, Religionsunterricht, Beichthören und Volksmissionen [9].

Ein wenig anders spricht Sansone über das Ziel des Institutes in dem Memoriale, das er an den Erzbischof von Neapel richtete mit der Bitte um Approbation seiner Gründung. Hier stellt er Heidenmission und Volksmission als gleichwertige Ziele nebeneinander, vermutlich um sich die Gunst seines Ordinarius zu sichern [10]. Am 16. Juni 1646 approbierte Kardinal Ascanio Filomarino die Regeln der Kongregation delle Apostoliche Missioni [11].

Nun ging Sansone einen Schritt weiter und bat auch um die Approbation durch die Propaganda. Am 18. August 1646 schickte er die Regeln nach Rom [12]. Schon am 24. August erließ die Propaganda ein Decretum laudis [13]. «Sacra Congregatio», heißt es darin, «jussit commendari zelum dicti D. Sampsonis, et ejus Sociorum, et hortari ad prosequendum tam Apostolicum Institutum.» In einem persönlichen Begleitschreiben vom gleichen Tag sprach der Kardinalpräfekt Luigi Capponi seine große Genugtuung über die Neugründung aus. Er hoffe, fährt er fort, die S. C. de Propaganda Fide werde im Laufe der Zeit großen Nutzen von ihr haben [14].

Aus den folgenden Briefen Carnevales spricht ein wenig die Enttäuschung. Er hatte mehr erwartet als ein bloßes Decretum laudis. Wiederholt bemühte er sich in den folgenden Jahren um die kanonische Gut-

---

9 Regulae Congregationis sub Patrocinio S. Mariae Apostolorum Reginae. Handschriftliches Exemplar in: Lettere d'Italia vol. 52 (1647) fol. 33–33 v, 38. – Gedruckt in: G. Sparano l. c. I, 12–14.

10 «... ut inde (Studium und instructio spiritualis) possint idonei reddi ad sese offerendum pro missionibus, tum primo dictae S. Emor. Congregationi ad Infideles, tum Eminentissimis, aut Illustrissimis Archiepiscopis, & Episcopis ad Fideles ...» Handschriftliches Exemplar des memoriale in: Lettere d'Italia vol. 52 (1647) fol. 34–34 v. – Gedruckt in: G. Sparano l. c. I, 14–15.

11 G. Sparano l. c. I, 15. – Lettere d'Italia vol. 52 (1647) fol. 34 v und 37.

12 Mit einem Begleitschreiben. Lettere d'Italia vol. 52 (1647) fol. 32–32 v. – G. Sparano l. c. I, 16.

13 Acta vol. 17 (1646/47) fol. 188 v. – G. Sparano l. c. I, 18.

14 Lettere vol. 24 (1646) fol. 100 v–101. – G. Sparano l. c. I, 17 f. – Don Carnevale dankte am 29. Sept. 1646. Lettere di Napoli vol. 49 (1646) fol. 38–38 v. Die Belobigung des Weltpriesterinstitutes durch die Propaganda, heißt es in dem Brief, habe die Mitglieder in dem Beschluß bestärkt, in die Heidenmissionen zu gehen.

heißung seines Institutes durch den Hl. Stuhl [15], die er aber bis zu seinem Tode nicht erhielt, und nach 1656 nahm sein Werk eine neue Richtung.

Als Gründer des Weltpriesterinstitutes hat zweifelsohne Don Sansone Carnevale zu gelten. Er hatte den Kreis der Weltpriester um sich gebildet; er griff die Anregung Matthäus de Castro's auf und gab dem Kreis in der Heidenmission ein weltweites Ziel, das neue, begeisterte Mitglieder anzog; er faßte die Regel ab, bemühte sich um die Approbation beim Erzbischof von Neapel und in Rom und hielt von da ab ständigen Kontakt mit der Propaganda. Dennoch lehnte er den Titel «Gründer» ab. Für den wahren Gründer und Autor hielt er den Kardinalpräfekten der Propaganda: «Sie haben den Missionsgeist hier geweckt», schrieb er ihm; «Sie haben unseren Übungen die Richtung gewiesen; Sie sind unser Protektor; von Ihnen erhoffen wir nächst Gott den Erfolg unseres persönlichen Strebens und unserer Tätigkeit unter den Ungläubigen. Deshalb haben wir einstimmig beschlossen, Sie als unseren Gründer und als den wahren Urheber dieser unserer Kongregation zu betrachten.» Er bittet dann den Kardinal, diesen Titel anzunehmen und ihnen ein Gemälde von sich zu schicken «zum Andenken und ständigen Ansporn [16]».

Nach wenig mehr als einem Jahr legte Sansone Carnevale das Amt des Superiors der Kongregation nieder. Zum neuen Oberen wählten die Mitglieder Simone Sparano [17]. Dennoch war es weiterhin Carnevale, der die Verbindung mit Rom aufrecht erhielt. Er schrieb in den folgenden Jahren noch zahlreiche Briefe an den Präfekten und den Sekretär der Propaganda, berichtete über das Studium der Mitglieder, über ihre Fortschritte, ihre Anliegen, ihre Sehnsucht nach den auswärtigen Missionen. Die Propaganda war darüber erfreut und für die ständigen Nachrichten dankbar [18]. Sie erwählte sogar Don Sansone zu ihrem Vertrauensmann in Neapel [19].

Missionarische Vorbereitung

Was bei dem neapolitanischen Weltpriesterinstitut besonders auffällt, ist der Eifer, mit dem die Mitglieder sogleich begannen, sich geistlich, theoretisch und praktisch auf die Missionstätigkeit vorzubereiten. Der Sekretär der Propaganda, Francesco Ingoli, trat ihnen hierbei mit Rat und Tat zur

---

15 So z. B. in seinem Brief vom 25. April 1648. «Teilen Sie uns bitte mit», schreibt er hier dem Kardinalpräfekten, «was wir tun müssen, um die päpstliche Approbation für unsere Kongregation zu erlangen» (Lettere d'Italia vol. 54 [1648] fol. 220–220 v). – Ebenso in den Briefen vom 2., 16. und 19. Mai 1648 (Ebd. fol. 222; 229–229 v; 230–230 v, 235). Er verspricht, alle Voraussetzungen zu erfüllen, die eine päpstliche Approbation erfordert.

16 Don Carnevale an Kardinal L. Capponi 19. Mai 1648. Lettere d'Italia vol. 54 (1648) fol. 230–230 v, 235.

17 Don Carnevale an Prop. 21. Sept. 1647. Lettere d'Italia vol. 52 (1647) fol. 46–46 v, 49.

18 «Le relationi che ho del valore, e bontà di V. S. e l'esperienza che ho havuto del zelo di lei verso gl'interessi di questa Sac. Cong.ne de Prop. Fide mi fanno desiderare occasione di giovarle in tutte le di lei occ^ze ...», schrieb ihm der Kardinalpräfekt am 3. Jan. 1654 (Lettere vol. 30 [1654/55] fol. 1).

19 So in der Angelegenheit einer Stiftung, die dem Missionsseminar der Unbeschuhten Karmeliter in Neapel gemacht worden war (Prop. an Don Carnevale, ebd. fol. 122).

Seite [20]. Im Vordergrund standen Gebet und gemeinsame geistliche Übungen. In zweiter Linie folgten als wichtigste Studienfächer Kontroverstheologie, Hl. Schrift und Moraltheologie [21]. Weiterhin umfaßte das reichhaltige Programm Philosophie, Liturgie, Choral und Mathematik [22]. Den größten Raum aber nahm das Sprachstudium ein, auf das der Stifter vor allem Wert legte. Man studierte Griechisch, Türkisch, Arabisch, Illyrisch und Polnisch. Für die beiden letzteren Sprachen hatten die Weltpriester einen Illyrer bezw. einen Polen als Lehrer. Aber es fehlten die entsprechenden Grammatiken, die Don Sansone von der Propaganda erbat [23]. Auch für das Erlernen der türkischen Sprache bestand keine Schwierigkeit, denn es gab in Neapel genügend türkische Sklaven, bei denen sich die angehenden Missionare nach der richtigen Aussprache erkundigen konnten [24]. Ähnlich verhielt es sich mit Griechisch. Darin hatten mehrere von ihnen in kurzer Zeit so gute Fortschritte gemacht, daß Don Sansone den Plan Ingolis aufgriff, in Neapel ein albanesisches Kolleg zu eröffnen [25]. Die löbliche Absicht konnte jedoch infolge des Volksaufstandes in Neapel 1647/48 nicht verwirklicht werden [26].

Schon vorher hatte Don Sansone, ebenfalls auf Anregung Ingolis, daran gedacht, ein allgemeines Missionskolleg in Neapel zu gründen. Für das entsprechende Lehrpersonal war bereits gesorgt, denn unter den neuen Mitgliedern des Instituts befanden sich Spezialisten aller Wissenszweige, deren Kenntnisse zukünftigen Missionaren von Nutzen sein konnten: «Ärzte, Chirurgen, Goldschmiede und andere mehr.» Neapel, meinte Sansone Carnevale, sei infolge seiner günstigen Lage außerdem die geeignetste Stadt für ein Missionskolleg. Selbst die Finanzierung war bereits sichergestellt [27]. Doch auch dieser Plan zerschlug sich, vermutlich ebenfalls infolge des Aufstandes, in dem Carnevale und andere Mitglieder des Institutes überdies einen beträchtlichen Teil ihres Vermögens einbüßten, das sie in das Unternehmen zu stecken bereit gewesen waren.

Schwierigkeiten und Sorgen bereitete das Erlernen der arabischen Sprache, an der dem Gründer ganz besonders gelegen war. Lange konnte er dafür keinen geeigneten Lehrer finden. Ende 1646 jedoch schien sich eine günstige Gelegenheit zu bieten. Ein Priester der Maroniten, Araber

---

20 Vgl. Don Carnevale's Briefe an die Prop. vom 21. April und 1. Dez. 1646. Lettere di Napoli vol. 49 (1646) fol. 37–37 v; 40–41 v.

21 Don Carnevale an Prop. 18. August 1646. Lettere d'Italia vol. 52 (1647) fol. 32–32 v. – G. Sparano l. c. I, 11.

22 Don Carnevale an Prop. 4. Okt. 1650. Lettere d'Italia vol. 360 fol. 78–78 v. – Über die Einführung des Musikunterrichts berichtete er schon einmal am 25. April 1648: «Vado instituendo diverse lettioni di scienze oportune à far buoni Missionarij. S'è cominciato una lettione di Musica, che stimo necessª al culto divino nelle fondationi delle chiese appresso gl'Infedeli» (Lettere d'Italia vol. 54 [1648] fol. 220–220 v).

23 Don Carnevale an Prop. 1. Dez. 1648. Lettere d'Italia vol. 54 (1648) fol. 247.

24 Vgl. Don Carnevale an Ingoli 1. Dez. 1646. Lettere di Napoli vol. 49 (1646) fol. 40–40 v.

25 Don Carnevale an Prop. 5. Jan. 1647. Lettere d'Italia vol. 52 (1647) fol. 29–29 v. – G. Sparano l. c. I, 33.

26 G. Sparano l. c. I, 33.

27 Don Carnevale an Ingoli 1. Dez. 1646. Lettere di Napoli vol. 49 (1646) fol. 40–40 v.

von Geburt, machte auf der Durchreise nach Rom in Neapel Station. Don Carnevale hätte ihn am liebsten sogleich dabehalten. Aber die Propaganda hatte eine andere Verwendung für den Maroniten vorgesehen [28]. Anfang 1651 sah er eine neue Möglichkeit, einen Lehrer für Arabisch anzustellen. Der Karmelit Teodoro Serra, der perfekt Arabisch sprach, weilte zur Zeit in Neapel. Don Carnevale bat den Propagandapräfekten, für diesen Pater beim Generaloberen eine Obedienz für Neapel zu erwirken [29]. Zwar beauftragte Kardinal Capponi den Sekretär, diesbezüglich mit dem General der Karmeliter zu verhandeln [30], aber wir wissen nicht, was daraus geworden ist.

Inzwischen jedoch hatte Don Sansone Carnevale bereits einen anderen Weg beschritten, um zu einem Arabischlehrer zu kommen. 1647 schickte er Don Giacomo Andrea Siribello zum Studium der arabischen Sprache nach Rom [31]. Da im Propagandakolleg kein Platz für ihn war, unterhielt er ihn auf eigene Kosten. Später ging mit dem gleichen Auftrag noch ein weiteres Mitglied des Instituts nach Rom, Don Giuseppe Campanile. Nach Beendigung seiner Studien unterrichtete Siribello bis zu seinem frühen Tode im Pestjahr 1656 seine Mitbrüder in Arabisch [32].

In dem Mitgliederverzeichnis, das Don Sansone Carnevale im August 1646 nach Rom geschickt hatte, waren acht Doktoren der Theologie und Philosophie genannt. Von diesen beauftragte der Gründer einige, den Theologiestudenten, die sich dem Institut anschlossen, Vorlesungen zu halten. Auch die Propaganda suchte zu der Zeit gerade Professoren für ihr Kolleg. Die Gründung des Weltpriesterinstitutes für die auswärtigen Missionen in Neapel kam ihr daher auch in dieser Beziehung sehr gelegen, denn Weltpriester wollte sie in ihrem Kolleg als Professoren anstellen. In diesem Sinne wandte sich Kardinal Capponi im Dezember 1646 an den Nuntius in Neapel. Er bat ihn, sich bei Sansone Carnevale zu erkundigen, ob in seinem Institut zwei geeignete Professoren vorhanden seien, «che siano sacerdoti secolari, di vita esemplare, d'insigne dottrina, e habilità a leggere agli alunni di detto suo Collegio [33]». Der Nuntius sprach hierüber mit Don Sansone [34], und dieser schlug sofort zwei seiner besten Leute für den hohen und ehrenvollen Auftrag vor: Don Simone Sparano und Don Tomaso Bottigliero, zwei «scolastici insigni». Sparano

---

28 Don Carnevale an Prop. 22. Dez. 1646. Lettere di Napoli vol. 49 (1646) fol. 45–45 v. 48–48 v. – Ebenso am 5. Jan. 1647. Lettere d'Italia vol. 52 (1647) fol. 29–29 v.

29 Don Carnevale an Prop. 14. Okt. 1651. Lettere d'Italia vol. 360 fol. 79–79 v. – Er muß aber schon einmal Anfang des Jahres in dieser Angelegenheit nach Rom geschrieben haben, denn schon in der Sitzung vom 6. März 1651 beschäftigte sich die Prop. mit diesem Fall: Acta vol. 20 (1651) fol. 25–25 v.

30 Acta vol. 20 (1651) fol. 25–25 v. – Prop. an Don Carnevale 6. März 1651. Lettere vol. 28 (1651) fol. 9 v. – Da Don Carnevale im Oktober noch einmal die gleiche Bitte vorbrachte, ist zu vermuten, daß sich auch dieser Plan zerschlug.

31 Don Carnevale an Prop. 8. Febr. 1647. Lettere d'Italia vol. 52 (1647) fol. 30–30 v. – Ebenso wieder am 31. August 1647. Ebd. fol. 44–44 v.

32 G. Sparano l. c. I, 32.

33 Prop. an Nuntius E. Altieri 15. Dez. 1646. Lettere vol. 24 (1646) fol. 148–148 v. – G. Sparano l. c. I, 34.

34 E. Altieri an Kard. L. Capponi 29. Jan. 1647. Lettere d'Italia vol. 52 (1647) fol. 1.

war 49 Jahre alt. Carnevale rühmte seine Fähigkeit, «di tirar l'Anime à Dio con declamationi piene di dottrine e di Padri»; zugleich, fügte er hinzu, sei er ein guter Astrologe. Bottigliero hingegen zählte erst 32 Jahre. Auch ihn rühmt Carnevale ob seiner Gelehrsamkeit in scholastischer Theologie, seines Predigertalentes und seiner Kenntnisse in Zivil- und Kirchenrecht. Beide besaßen genügend materielle Einkünfte und waren daher bereit, unentgeltlich im Propagandakolleg zu dozieren [35]. Bevor die Propaganda jedoch den Lehrauftrag erteilte, erkundigte sie sich nochmals beim Nuntius über das Vorleben und die Fähigkeiten der beiden Kandidaten; doch möge er diese Informationen sehr diskret und ohne Wissen Don Carnevale's einholen, um diesen nicht zu beleidigen [36]. Bischof Altieri konnte die Lobeshymnen, die Carnevale auf die Professoren angestimmt hatte, nur bestätigen. Lediglich an Sparanos äußerer Erscheinung war etwas auszusetzen: er war bucklig, kränklich und sah schlecht [37]. Trotzdem blieb die Ernennung aus. Die Propaganda sah sich genötigt, zwei von Kardinal Monti vorgeschlagene Kandidaten den neapolitanischen Weltpriestern vorzuziehen [38].

Vereitelte Missionshoffnungen

Das Hauptziel des Weltpriesterinstitutes war die «missio ad Infideles nutu Pontificis». Aber nicht jeder, der dem Institut beitrat, war eo ipso schon verpflichtet, in die auswärtigen Missionen zu gehen. Es bedurfte vielmehr dazu eines neuen, freiwilligen Entschlusses. Wer zu der Überzeugung kam, daß Gott ihn für die Heidenmission bestimmt habe, meldete sich bei der Propaganda in Rom und bat um die Ernennung zum Apostolischen Missionar [39]. Es konnte bei den ideal gesinnten und für die Weltmission begeisterten Weltpriestern nicht ausbleiben, daß viele von ihnen schon im ersten Jahr des Bestehens des Institutes ihre Dienste der Propaganda anboten. Tragisch ist, daß keiner von ihnen sein Ziel erreichte. Ob neben äußeren Schwierigkeiten, die gerade damals allenthalben entstanden, auch menschliches Versagen oder Verschulden vorlag, ist schwer zu entscheiden.

Schon seit Gründung der Propagandakongregation durch Gregor XV. ging Don Sansone Carnevale's Sehnsucht in die auswärtigen Missionen,

---

35 Alle diese Einzelheiten aus dem Brief Don Carnevale's an die Prop. vom 29. Jan. 1647. Ebd. fol. 2–2 v. – G. Sparano l. c. I, 35.

36 Prop. an Nuntius E. Altieri 19. Febr. 1647. Lettere vol. 25 (1647) fol. 29 v–30. – Acta vol. 17 (1646/47) fol. 336.

37 E. Altieri an Kard. L. Capponi 23. März 1647. Lettere d'Italia vol. 52 (1647) fol. 3. – Vor allem bei P. Flaminio Magnati SJ hatte sich der Nuntius nach den beiden Kandidaten erkundigt.

38 G. Sparano l. c. I, 35: «Per non disgustar questo Porporato, si contentò la S. C. di far la scelta di costoro, sapendo, che tutto avrebbe il Signor Carnevale preso in buona parte, non avendo altro fine, che il prestar servigio alla S. Sede, senza punto offendersi di essersi tralasciati i suoi.»

39 «Si quis ex fratribus ad missionem divino se spiritu urgeri senserit, is primo rem Domino commendabit: deinde Praesidenti aperiat, qui re ad consultationem delata, super requisitis decernet, ac praemissis exercitiis illuminativis, necnon ejusdem Praesidentis, et Collateralium testimonium habito, tum demum Sacrae Congregationi Fidei propagandae se offeret.»

wie er in einem Brief vom 15. Dezember 1646 dem Kardinalpräfekten versicherte [40]. Auch in späteren Briefen kam er wiederholt auf dieses Thema zurück. Doch es war sowohl ihm selbst als auch den Kardinälen der Propaganda klar, daß der Gründer des Institutes zunächst in der Heimat benötigt wurde, um sein Werk auf eine solide Grundlage zu stellen.

Der nächste, der sich der Propaganda als Missionar anbot, war Don Francesco Staybano, Doktor in Theologie [41]. Ihm folgten bald Don Francesco Ardoino, Professor für Türkisch [42], Don Pompeo Ubaldini [43], Don Roberto Alfano [44], Don Michele di Michele [45], Don Carlo Casalicchio [46] und andere. Francesco Staybano's Sehnsucht ging in den Fernen Osten, nach Indien, Japan oder China. Aber auch nach Äthiopien, Palästina oder Konstantinopel zu gehen war er bereit [47]. Die Propaganda bestimmte ihn für die Mission in Persien [48]. Doch zuvor erkundigte sie sich beim Nuntius in Neapel nach dem Kandidaten. Die Kardinäle der Propaganda waren damals sehr vorsichtig in der Auswahl ihrer Missionare. Bischof Altieri kannte Staybano persönlich sehr gut und konnte ihm nur das beste Zeugnis ausstellen [49]. Staybano war über den Plan der Propaganda, der ihm schon vor der offiziellen Ernennung mitgeteilt worden

---

40 Don Carnevale an Prop. 15. Dez. 1646. Lettere di Napoli vol. 49 (1646) fol. 44–44 v.

41 Don Carnevale an Prop. 22. Dez. 1646. Lettere di Napoli vol. 49 (1646) fol. 45–45 v, 48–48 v.

Francesco Staybano geb. um 1595, einer der ersten Gefährten Carnevale's, Doktor in Theologie, dozierte in Neapel Philosophie und Theologie und betätigte sich schriftstellerisch; 1647 zunächst für die Mission in Persien bestimmt, wurde er im Juli 1648 zum Erzbischof von Constantina und zum Administrator der Kongomission ernannt; 1656 übernahm er die Reorganisation des Weltpriesterinstitutes, zu dessen zweitem Gründer er wurde; starb am 29. April 1685.

42 Don Carnevale an Prop. 21. Sept. 1647. Lettere d'Italia vol. 52 (1647) fol. 46–46 v, 49. Außer der türkischen Sprache dozierte er noch Philosophie und Theologie. Er stand im Alter von 44 Jahren.

43 Don Carnevale an Prop. 29. Dez. 1647. Lettere d'Italia vol. 54 (1648) fol. 249. – Und wieder am 25. April 1648. Ebd. fol. 221. P. Ubaldini war bereit, auf eigene Kosten in die Missionen zu gehen.

44 E. Altieri an Prop. 19. Juni 1648. Ebd. fol. 178. – Don Carnevale hatte den Nuntius gebeten, für Alfano und Ardoino ein gutes Wort bei der Prop. einzulegen.

45 Don Carnevale an Prop. 4. Okt. 1650. Lettere d'Italia vol. 360 fol. 78–78 v. Michele di Michele war ca. 25 Jahre alt, noch nicht Priester, hatte aber seine Studien bereits beendet und studierte zur Zeit, auf den Rat Sansone Carnevale's, Medizin, «professione molto opportuna alla conversione degli Infedeli».

46 Ebd. – Auch C. Casalicchio stand im Alter von etwa 25 Jahren. Er hatte das private Gelübde abgelegt, in die Gesellschaft Jesu einzutreten. Von diesem bittet Carnevale die Prop. um Dispens.

47 Don Carnevale an Prop. 5. Jan. 1647. Lettere d'Italia vol. 52 (1647) fol. 29–29 v. – Auszugsweise in G. Sparano l. c. I, 20.

48 Am 17. Sept. 1647. Acta vol. 17 (1646/47) fol. 514. Für den Unterhalt bewilligte ihm die Prop. 60 Scudi jährlich. – Nach G. Sparano l. c. I, 20, wurde Staybano zunächst für Antivari in Griechenland bestimmt. Es sei jedoch nicht bekannt, fügt er hinzu, aus welchen Gründen sich dieser Plan zerschlug. Im Propagandaarchiv konnte ich hierfür keine Anhaltspunkte finden.

49 Er ist «di buona nascità, et egual letteratura, di bontà suprema, et insomma tale, che è per fare pienamente honore à cotesta Sac.ª Congregatione nell'impegno, che da essa riceverà.» Nuntius E. Altieri an Ingoli 25. August 1647. Lettere d'Italia vol. 52 (1647) fol. 12.

war, sehr erfreut und dankte dem Präfekten für das Vertrauen [50]. Vorübergehend dachte Ingoli auch daran, ihn nach Bulgarien zu schicken, wozu sich Staybano ebenfalls bereit erklärte [51], doch dann wurde endgültig für Persien entschieden [52]. Der pessimistische Bericht eines durchreisenden Missionars von den Schwierigkeiten und geringen Aussichten der Persienmission konnte ihn nicht erschüttern [53].

Ende September 1647 war Staybano zur Abreise bereit. Er wartete nur noch, schon ganz ungeduldig, auf die «dispacci» der Propaganda [54]. Doch alles kam anders. Der Volksaufstand, der am 7. Juli in Neapel ausgebrochen war und bis zum 6. April 1648 dauerte, legte ungeahnte Hindernisse in den Weg und machte schließlich den ganzen Plan zunichte. Zwar versuchte Staybano unter Lebensgefahr die Stadt zu verlassen und nach Rom zu gelangen, aber er wurde zur Umkehr gezwungen [55]. Selbst der Briefverkehr mit Rom war für mehrere Monate unterbrochen, und so dauerte es lange, bis Staybano über sein Mißgeschick berichten konnte und neue Weisungen von Rom erhielt, die darin bestanden, er und Ubaldini möchten sich dem armenischen Priester Giovanni Dominicus anschließen, der sie sicher nach Persien geleiten werde, denn er sei wegekundig und beherrsche die Sprachen [56]. Im Mai wollte der Armenier aufbrechen.

Im März dachte die Propaganda mithin noch an die Sendung Staybano's und seines Begleiters nach Persien. Es ist nicht bekannt, ob Pompeo Ubaldini sein Ziel erreicht hat. Für Francesco Staybano jedenfalls erfolgte schon Anfang April ein Stopp der ganzen Angelegenheit. Ingoli hatte plötzlich einen neuen Auftrag für ihn. Der König vom Kongo Garcia II. hatte die Propaganda gebeten, mehrere Bischöfe für sein Reich zu ernennen und Diözesen zu errichten. Es waren gerade 31 Kapuziner für die Kongomission ernannt worden und auf der Reise dorthin bereits in Spanien eingetroffen. Nach Ingolis These, möglichst keine Ordensleute zu Bischöfen zu ernennen, sondern Weltpriester, suchte die Propaganda den ersten Bischofskandidaten im Weltpriesterinstitut in Neapel. Die Wahl fiel auf Francesco Staybano. Der schreckte zwar vor der ihm zugedachten

---

50 Fr. Staybano an Prop. 25. Febr. 1647. Lettere d'Italia vol. 52 (1647) fol. 53. – G. Sparano l. c. I, 20.

51 Fr. Staybano an Ingoli 1. Juni 1647. Lettere d'Italia vol. 52 (1647) fol. 55. – Auszugsweise in G. Sparano l. c. I, 22.

52 Fr. Staybano an Kard. L. Capponi 26. August 1647. Lettere d'Italia vol. 52 (1647) fol. 57. – Ebenso wieder am 14. Sept. 1647. Ebd. fol. 58. – Beide Briefe auszugsweise in G. Sparano l. c. I, 25 und 25 f. – Auch Don Carnevale schrieb in diesem Sinne am 27. August an die Prop. Lettere d'Italia vol. 52 (1647) fol. 43. – G. Sparano l. c. I, 23 f.

53 Don Carnevale an Prop. 28. Sept. 1647. Lettere d'Italia vol. 52 (1647) fol. 47–48. – G. Sparano l. c. I, 29 f.

54 Ebd.

55 Don Carnevale an Prop. 22. Febr. 1648. Lettere d'Italia vol. 54 (1648) fol. 217–217 v. – Dasselbe in einem weiteren Brief vom folgenden Tag. Ebd. fol. 218–218 v. – Auch Fr. Staybano selbst berichtete hierüber im Februar 1648 nach Rom (ebd. fol. 207), sich entschuldigend wegen des Aufschubs seiner Abreise. Ihn treffe keine Schuld, betonte er.

56 Prop. an Don Carnevale 23. März 1648. Lettere vol. 26 (1648) fol. 38 v. – Acta vol. 18 (1648) fol. 53–53 v.

hohen kirchlichen Würde zurück [57], aber schließlich erklärte er sich auf Zureden Sansone Carnevale's doch mit seiner neuen Mission einverstanden [58], und bereits am 30. April 1648 begab er sich mit Pompeo Ubaldini auf den Weg nach Rom [59]. In der Sitzung vom 8. Juni desselben Jahres beschlossen sodann die Kardinäle, Francesco Staybano zum Erzbischof von Constantina in Numidien i. p. inf. vorzuschlagen und als Administrator mit den Kapuzinern in die Kongomission zu schicken «cum facultatibus Episcopis Indiarum concedi solitis» [60]. Innozenz X. gab am 17. Juni hierzu seine Zustimmung [61]. Die Propaganda bewilligte dem Erzbischof und seinem Kaplan (Pompeo Ubaldini?) je 100 Scudi Reisespesen und je weitere 100 Scudi zur Bestreitung der Aufenthaltskosten in Spanien [62].

Mit dieser Ernennung hoffte die Propaganda vorerst den König vom Kongo zufriedenzustellen. Man habe die Absicht, schrieb ihm Kardinal Capponi im Oktober 1648, später noch weitere Bischöfe in sein Reich zu schicken; Staybano werde an Ort und Stelle die nötigen Schritte vorbereiten. Auch empfahl er ihm aufs wärmste den Erzbischof. Er sei von vornehmer Abstammung, gebürtig aus einer der bedeutendsten Städte Italiens, sehr gelehrt und Mitglied «d'una Congregatione di preti secolari, tutti destinati alle missioni ed à procurare la salute delle anime»; der König möge ihn daher nach Kräften unterstützen, damit in kurzer Zeit in seinem Reiche eine katholische Kirche begründet werde, «che non haverà invidia à queste d'Europa» [63].

Man scheint sich jedoch in Rom noch nicht klar darüber gewesen zu sein, in welcher Form die Sendung des Erzbischofs erfolgen sollte. Die Propaganda plädierte dafür, den ganzen Plan geheim zu halten, offenbar, damit nicht etwa von portugiesischer Seite Schwierigkeiten erhoben würden. Daher beschloß sie auch, den Erzbischof insgeheim in der Kirche der Karthäuser weihen zu lassen [64]. Nach Sparano aber hatte Innozenz X. selbst die Absicht, Staybano zum Bischof zu konsekrieren [65]. Aber bald muß der Papst seine Meinung geändert haben, denn wenig später finden wir Staybano wieder in Neapel. Man hatte ihn dorthin zurückgeschickt, damit er sich sobald wie möglich in Neapel zum Bischof weihen lasse, vom Kardinalerzbischof, vom Nuntius oder von wem er wolle, um sich dann auf dem kürzesten Weg nach Madrid zu begeben, wo die 31 Kapuziner auf ihn warteten. Im März des folgenden Jahres wollten diese sich nach dem Kongo einschiffen [66]. Sollte das alles nur eine Geste gegen den spanischen

---

57 Don Carnevale an Prop. 18. April 1648. Lettere d'Italia vol. 54 (1648) fol. 219–219 v. – Ebenso wieder am 25. April. Ebd. fol. 220–220 v.

58 Fr. Staybano an Prop. 18. April 1648. Ebd. fol. 204. – Ebenso am 25. Juli 1648. Ebd. fol. 209.

59 Don Carnevale an Prop. 2. Mai 1648. Ebd. fol. 222.

60 Acta vol. 18 (1648) fol. 87 v–88 v. – Ausdrücklich wird betont, man wähle diesen Weg «ad evitandas difficultates» mit dem portugiesischen König.

61 Ebd. fol. 109–109 v. – Vgl. fol. 142–143.

62 Ebd. fol. 142–143.

63 Prop. an den König vom Kongo. Oktober 1648. Lettere vol. 26 (1648) fol. 109 v–110 v. – Diesen Brief sollte der Erzbischof mit nach Afrika nehmen.

64 Acta vol. 18 (1648) fol. 109–109 v.

65 G. Sparano l. c. I, 41.

66 Prop. an Nuntius E. Altieri 10. Okt. 1648. Lettere vol. 26 (1648) fol. 108–109.

König gewesen sein, den man auf diese Weise dazu bewegen wollte, trotz der sich bemerkbar machenden Schwierigkeiten von Seiten Portugals die Reise der Missionare nach dem Kongo zu ermöglichen? Der Papst scheint jedenfalls aus Furcht vor etwaigen politischen Verwicklungen darauf verzichtet zu haben, dem Erzbischof für den Kongo persönlich die Weihe zu erteilen. In Neapel traten neue Hindernisse auf, deren tiefster Grund wiederum in den politischen Spannungen zwischen Spanien und Portugal zu suchen sind. Don Sansone Carnevale war ganz verzweifelt [67]. Francesco Staybano selbst verzichtete resigniert auf die Bischofsweihe und bat die Propaganda, ihn als einfachen Missionar in den Kongo gehen zu lassen, damit er endlich in die Missionen gelange, wohin schon so lange seine Sehnsucht gehe [68]. Don Sansone suchte nach Auswegen. Wenn man dem Erzbischof den Titel «Nuntius Apostolicus» gebe, meinte er, müßten sich doch alle Schwierigkeiten umgehen lassen [69]. Die Propaganda aber erwog, Staybano als Kapuziner nach Afrika zu schicken. Gegen dieses Täuschungsmanöver wehrte sich jedoch mit allen Kräften ein Bruder Francescos, der in Neapel einen Ministerposten innehatte und um seine Stellung bangte [70]. Mit Rücksicht auf diese Familienverhältnisse ließ Don Sansone nun Staybano ganz fallen und benannte der Propaganda einen neuen Kandidaten für den Kongoauftrag: Don Giuseppe di Gennaro, der sich ebenfalls schon lange für die Missionen gemeldet hatte [71]. Für Staybano aber wurde vorübergehend wieder die Sendung nach Persien in Erwägung gezogen [72]. Selbst als sich seit 1650 der spanische König einzuschalten begann, dem Erzbischof einen Reisepaß in Aussicht stellte und jede ihm mögliche Hilfe anbot, ja schließlich sogar seinerseits auf die baldige Entsendung des Erzbischofs in den Kongo drängte [73], gelangte der Plan der Propaganda nicht zur Ausführung, und der König vom Kongo wartete vergeblich auf die Bischöfe. Nur eine von Innozenz X. gesegnete Königskrone wurde ihm geschickt, die P. Giovanni Francesco da Roma, ein alter Kongomissionar, für Garcia II. in Rom hatte anfertigen lassen [74].

Volksmission statt Heidenmission

Unter den Werken der Barmherzigkeit, denen sich auf Weisung des Gründers die Mitglieder des Institutes in der Heimat widmen sollten, während sie ihren Missionsberuf prüften und sich auf die Missionstätigkeit vor-

---

67 Don Carnevale an Prop. 13. Okt. 1648. Lettere d'Italia vol. 54 (1648) fol. 239.

68 Fr. Staybano an Prop. 4. Okt. 1648. Ebd. fol. 210. – Ebenso wieder am 10. Okt. Ebd. fol. 211. – Im gleichen Sinne schrieb Don Carnevale am 30. Sept. und 3. Okt. an die Prop. Ebd. fol. 237–237 v; 238.

69 Don Carnevale an Prop. 5. Dez. 1648. Ebd. fol. 248.

70 Don Carnevale an Prop. 21. Nov. 1648. Ebd. fol. 245–245 v.

71 Ebd.

72 Don Carnevale an Prop. 29. März 1650. Lettere d'Italia vol. 360 fol. 74–74 v.

73 Acta vol. 19 (1649/50) fol. 320. Sitzung vom 14. Febr. 1650. – Auch bei G. Sparano l. c. I, 44 f. – Ebenso in der Sitzung vom 21. Febr. Acta vol. 19 (1649/50) fol. 330 v.

74 Prop. an den König vom Kongo 3. Okt. 1648. Lettere vol. 26 (1648) fol. 106 v–107. – Zur Kongomission in diesen Jahren vgl. L. Kilger OSB, Die Missionen im Kongoreich mit seinen Nachbarländern nach den ersten Propagandamaterialien (1622–1670). In: ZMR 20 (Münster 1930) 105–124. Zur «Bischofsfrage» bes. S. 110–112.

bereiteten, waren auch die Volksmissionen genannt, «Missionum etiam ad fideles frequentatio». Es war mehr als eine bloße captatio benevolentiae seinem Ordinarius gegenüber, wenn Don Sansone Carnevale seinem Institute auch noch dieses sekundäre Ziel steckte; denn er betrachtete die Übung der Werke der Barmherzigkeit geradezu als Mittel, sich die Berufung zum Heidenapostolat zu verdienen, und zugleich als die beste Vorbereitung darauf [75]. Trotzdem mag die Aussicht auf Unterstützung seines Diözesanklerus durch so eifrige und idealgesinnte Priester, wie sie sich um Pfarrer Carnevale zusammengefunden hatten, dem Kardinalerzbischof von Neapel die Approbation des Institutes erleichtert haben, wenn er auch damit rechnen mußte, über kurz oder lang einen nach dem anderen von ihnen zu verlieren.

Schon bald verspürte man allenthalben das segensreiche Wirken des Weltpriesterinstitutes. Kardinal Ascanio Filomarino übertrug ihm die Erneuerung seines Diözesanklerus, besonders die Ausbildung der Beichtväter [76]. Don Sansone Carnevale führte zu diesem Zwecke Priesterexerzitien ein und Unterrichtskurse für Seelsorger, die unter anderem auch Choralstunden umfaßten. Auch der Jugend nahm er sich an und nicht zuletzt der türkischen Sklaven in Neapel, was ihm schon ein Stück Heidenapostolat bedeutete. Er ließ zu diesem Zwecke einen Katechismus auf Türkisch schreiben [77] und ermahnte die christlichen Herren, ihre Sklaven regelmäßig zum Religionsunterricht zu schicken. Die Erfolge blieben nicht aus. Aber bald kam es wegen der Sklavenseelsorge zu ernsten Spannungen und Auseinandersetzungen zwischen den Weltpriestern und den Jesuiten. Letztere hatten bereits 1605 mit Genehmigung des Generaloberen eine eigene Kongregation für die Sklavenmission in Neapel ins Leben gerufen, das «Oratorio della Purificazione della Purissima Vergine», das sich seit 1647 «Congregazione della Epifania» nannte [78]. Die Weltpriester Sansones aber beriefen sich darauf, daß Kardinal Ascanio Filomarino ausschließlich ihrem Institute den Auftrag der Bekehrung und seelsorglichen Betreuung der Sklaven übertragen habe. Sie bestanden daher energisch auf ihrem Recht, die bekehrten Sklaven zu taufen, und zwar in der Kathedrale, während die Jesuiten unbekümmert darum fortfuhren, Sklaven auch in ihrer Kirche die Taufe zu spenden. P. Baldassare Loyola Mandes S. J. appellierte deswegen an die Propaganda in Rom [79].

Den größten Raum aber nahmen bald in der heimatlichen Tätigkeit der Weltpriester die Volksmissionen ein, die sie mit großem Eifer und Erfolg

---

75 «Interea meminerint omnes sese variis charitatis operibus, aliisque omnigenarum virtutum actibus ad supremum illud, et vere Apostolicum munus disponi debere, quo Gentibus Christi nomen, et Evangelium deferendum est: ea vero virtutum opera praecipua sunt, infirmorum, Agonizantium praesertim visitatio, Doctrinae Christianae traditio, Confessionum exceptio, Missionum etiam ad fideles frequentatio, juxta instructiones, quae de singulis in nostra Congregatione habebuntur.»

76 G. Sparano l. c. I, 47–50; 304–306.

77 Don Carnevale an Ingoli 1. Dez. 1646. Lettere di Napoli vol. 49 (1646) fol. 40–41 v. Er verspricht, den Katechismus nach seiner Fertigstellung zur evtl. Korrektur und Approbation an die Propaganda zu schicken.

78 Lettere d'Italia vol. 351 fol. 156–156 v. Kurze Geschichte der Kongregation.

79 28. Dez. 1666. Lettere d'Italia vol. 351 fol. 149–151. Der Ton dieses Briefes ist ziemlich scharf. P. Baldassare nennt das Weltpriesterinstitut «Congregatione de' bottegari».

in der Stadt Neapel und ihrer Umgebung predigten [80]. Seit 1656 trat diese außerordentliche Seelsorge mehr und mehr in den Vordergrund. Zwei Tatsachen führten zu dieser Entwicklung. Einmal die durch die Ungunst der politischen Verhältnisse bewirkte Verzögerung der Abreise der ersten Missionare, vor allem des ersten bereits ernannten Missionsbischofs Francesco Staybano, und zweitens das Pestjahr 1656 in Neapel. In diesem einen Jahre starben im Dienste der Pestkranken Don Sansone Carnevale und bis auf zehn alle Mitglieder des Institutes [81]. Das schien das Ende der hoffnungsvollen Gründung. Doch Francesco Staybano, einer der Überlebenden, übernahm die Reorganisation und wurde so zum zweiten Gründer der Congregazione delle Apostoliche Missioni. Zwar blieb auch jetzt noch die Heidenmission das Hauptziel des Institutes, und auch das von Don Sansone aufgestellte Studienprogramm wurde fortgeführt, um jederzeit der Propaganda zur Verfügung zu stehen, aber die Volksmissionen in Neapel und anderen Diözesen des Königreichs und Italiens — von Giuseppe Sparano als «missioni estere» (!) bezeichnet [82] — wurden langsam zur Haupttätigkeit der Weltpriester, und schließlich bildeten jene, die sich für die Heidenmission meldeten, die Ausnahme [83]. Auf dem Gebiete der Volksmissionen aber hat die Kongregation bis in unsere Tage Großes geleistet. Zahlreiche hohe Kirchenfürsten gingen aus ihr hervor, Bischöfe, Erzbischöfe, Kardinäle und zwei Päpste (Innozenz XII. und Benedikt XIII.) [84]. Auch der hl. Alfons von Liguri gehörte ihr an und galt bis zu seinem Tode als Mitglied der Congregazione delle Apostoliche Missioni, um diese Zeit und später auch Congregazione di Propaganda Fide degli Illustrissimi, oder kürzer Congregazione degli Illustrissimi oder — besonders in Neapel — einfach La Propaganda genannt.

---

80 1656 und wieder 1665 wandten sie sich an die Prop. mit der Bitte um einige Sondervollmachten für ihre Volksmissionen (den Teilnehmern Ablässe zu gewähren, besondere Dispensvollmachten usw.): Lettere d'Italia vol. 360 fol. 66; ebd. vol. 351 fol. 119. In beiden Fällen verwies die Prop. an die betreffenden Ordinarien, in deren Diözesen die Volksmissionen gehalten wurden. Ebd. vol. 351 fol. 120 v.

81 G. Sparano l. c. I, 33: «... che a un di presso estinse tutta la Congregazione, a riserbo di soli diece soggetti di essa».

82 Z. B. im Kap. 6 des 2. Buches des 2. Teiles: «Missioni estere fatte dalla Congregazione della Cattedrale in tempo del Cardinal Antonio Pignatelli», wo der Autor sodann von den Volksmissionen in den Diözesen Caiazzo, Benevent, Acerenza u. a. spricht.

83 G. Sparano l. c. macht zwei Mitglieder namhaft, die sich nach 1656 für die Heidenmissionen meldeten: Francesco Galluccio, 1676 von der Prop. für Tunis bestimmt, und Giannantonio Ruggieri, der sich 1692 für die Missionen in Tunis oder Algerien meldete, aber wenig später zum Bischof von Vieste (Manfredonia) ernannt wurde (G. Sparano l. c. I, 45; 47). — Auch aus einem Brief des Nuntius von Neapel vom 18. Febr. 1659 an die Prop. wissen wir, daß sich wieder einer der Weltpriester für die Heidenmissionen gemeldet hat (Lettere d'Italia vol. 353 fol. 75). — Es scheint jedoch keiner von ihnen sein Ziel erreicht zu haben. Berthe jedenfalls schreibt in seinem Leben des hl. Alfons von Liguri: «Durant les soixante-dix ans écoulés depuis sa fondation, aucun de ses membres n'avait quitté l'Italie» (R. P. Berthe, Saint Alphonse De Ligouri 1696–1787. Édition abrégé [Paris 1923] 37).

84 Luigi M.ª Zuccala, Le Sante Missioni del Clero di Napoli secondo il metodo di S. Alfonso M.ª dei Liguori (Napoli 1938) 100–103.

L'Eglise catholique au service de la langue coréenne au cours du XIXe siècle

par Andreas *Choi*, Séoul

Nous commémorons cette année le 80ème anniversaire de la parution de la «Grammaire Coréenne» composée par les missionnaires français de Corée. Cet événement passera vraisemblablement inaperçu de la majorité, et on peut même se demander combien de personnes — mis à part quelques spécialistes — sont conscientes de l'exacte signification que revêt l'édition de cet ouvrage. Et cependant ce livre constitue le tout premier effort d'application de la méthode scientifique à l'étude de la structure de la langue coréenne. Nous voudrions dans cet article restituer cet événement dans son contexte historique et lui rendre la place qui lui revient.

Il nous faut bien constater que trop souvent le rôle que l'Eglise a joué dans le développement de la langue, de la pensée et de la culture coréennes a été passé sous silence. C'est ce que le Père Bernard faisait déjà remarquer, quand il écrivait: «Du Christianisme, on a surtout retracé les épreuves sanglantes et les triomphes pacifiques, on n'a pour ainsi dire point redit son rôle civilisateur [1].» Ces dernières années, cependant, plusieurs historiens coréens ont pris conscience de cette réalité et s'efforcent dans leurs travaux de rendre à l'Eglise la place qui lui revient [2].

Il est indubitable en effet, que l'Eglise catholique a, au cours du XIXe siècle, contribué puissamment à l'expansion et au développement de la langue coréenne. Elle a pu remplir cette fonction tout d'abord par la publication de nombreux ouvrages rédigés en coréen. Ce fait peut, à première vue, paraître banal. Il prend sa vraie signification quand on se souvient qu'à l'époque la quasi-totalité des ouvrages était écrite en chinois, le coréen n'étant que la langue parlée. En second lieu, les missionnaires se sont encore consacrés à la rédaction de grammaires coréennes et de dictionnaires coréen-français.

L'origine de l'écriture coréenne remonte à l'année 1446 au moment où le roi Syei-tjong invente un alphabet de 28 lettres [3]. Dans la préface de son ouvrage «Houn min tjyeng eum» (la vraie prononciation enseignée au peuple), le souverain indique les raisons qui l'ont poussé à pareille innovation: «La langue coréenne étant différente de la langue chinoise, les caractères chinois ne peuvent suffire à exprimer les nuances propres

---

1 Henri Bernard, *En Mandchourie et en Corée, influences culturelles de l'Occident avant le XIXe siècle,* dans «Bulletin de l'Université l'Aurore», 3e sér., t. 1, n. 2, 1940, pp. 134–5.

2 Par ex.: You Hong-Ryol, *L'histoire de la culture coréenne* (en coréen), Séoul 1953 [5], pp. 210–220; Kim Youn-kyeng, *L'histoire des lettres et de la langue coréennes* (en coréen), Séoul 1954 [4], pp. 643–654.

3 Aujourd'hui au nombre de 24.

au coréen. C'est pour cette raison qu'il est fréquent que des gens désireux de communiquer quelque expérience personnelle n'arrivent pas à exprimer les sentiments qu'ils ressentent. Emu de pitié devant cet état de choses lamentable, j'ai inventé 28 caractères qui seront facilement appris de tous et constitueront un outil journalier.»

Comme il ressort de la remarque du roi, le coréen est différent du chinois. Il l'est aussi du japonais. Il est facile à quiconque de constater ces différences. Il s'avère plus difficile d'établir avec certitude l'époque exacte de la formation de la langue. Faut-il la situer au moment où les Coréens se sont établis dans la péninsule? C'est aujourd'hui l'hypothèse la plus probable. Quant à l'introduction des caractères chinois en Corée [4], il semble qu'il faille la faire remonter à l'époque des trois Etats [5]. Elle aurait commencé au cours du IV[e] siècle de notre ère, à l'occasion de l'arrivée du Bouddhisme en Corée [6].

Mais le peuple coréen possédait encore un autre système d'écriture. Il s'agit du système composé en 692 par le lettré Syel-tchong, et qui avait pour but de faciliter la lecture à haute voix aussi bien que l'intelligence des caractères chinois. Cet ensemble de signes n'avait donc pas l'ambition d'écrire la langue parlée mais simplement de rendre plus aisée la lecture des textes chinois. Ce nouveau système porte le nom d'«idu» [7] et est encore utilisé aujourd'hui.

L'effort entrepris par le roi Syei-tjong en vue de présenter au peuple coréen une langue alphabétique simple et pratique, devait rencontrer de la part des lettrés une opposition farouche. Les lettrés prennent résolument la défense de l'usage des caractères chinois. C'est en chinois que continuent d'être rédigés les annales du roi et du royaume, tous les actes administratifs, les proclamations, les jugements des tribunaux, les inscriptions sur les monuments etc. ... C'est toujours l'écriture et la littérature chinoises qui sont au programme des écoles du gouvernement [8].

L'attitude des nobles et des lettrés vis-à-vis du nouvel alphabet se résume bien dans l'expression dont ils usent pour le désigner: «on-moun», c'est-à-dire écriture commune, vulgaire, bonne pour les gens de basse condition, pour les femmes et les enfants. Ils affectent de ne pouvoir lire les livres écrits en coréen ou plus simplement les jugent indignes de retenir

---

[4] En ce sens on peut dire que la première écriture utilisée par les Coréens était l'écriture chinoise ou mieux les caractères chinois.

[5] Les Trois Etats ou Sam-han sont les états de Silla (57 av. J. C. – 935), Kokuryo (37 av. J. C. – 658) et Paikje (18 av. J. C. – 660).

[6] Le Bouddhisme fut introduit dans l'Etat de Kokuryo en 379, dans celui de Silla en 528. Mais plusieurs historiens font remarquer que l'introduction du bouddhisme en Corée suppose déjà l'âge d'or de la littérature chinoise. Selon cette hypothèse il faudrait alors faire remonter l'introduction des caractères chinois en Corée à une date antérieure. Certains parlent du 2[e] siècle avant notre ère.

[7] On l'appelle aussi «ido».

[8] Il faut bien noter que le chinois n'a *jamais* été parlé en Corée. Les caractères chinois sont étudiés dans les écoles avec une prononciation coréenne, de telle sorte qu'un Coréen ne peut se faire comprendre d'un Chinois que par l'intermédiaire de l'écriture.

leur attention. Les caractères chinois, par contre méritent l'appellation de «tjin-so», écriture vraie.

Ce comportement conservateur de la classe dirigeante coréenne peut s'expliquer de plusieurs manières. A la base de cette attitude il y a d'abord le prestige dont juit la Chine. Ce puissant voisin, suzerain de la Corée, détient en Extrême-Orient une sorte de monopole de la culture. Mais il y a plus. La Corée vient de rejeter le bouddhisme pour le remplacer par le néo-confucianisme. Ce courant néo-confucianiste tire son origine de l'œuvre du philosophe chinois Tsiou Hi (1131—1200) et se caractérise principalement par un dogmatisme strict. L'emprise du néo-confucianisme sur la pensée coréenne peut difficilement être surestimée. Tant la vie publique que privée en porte l'empreinte: constitution sociale et administrative, idées philosophiques, conception de l'histoire et de la littérature, ... tout part du néo-confucianisme. On comprend dès lors que toute innovation devienne synonyme d'hétérodoxie, toute originalité, même dans le domaine littéraire, condamnable.

C'est ainsi que la Corée se referme progressivement sur elle-même au point de vue intellectuel d'abord, au point de vue territorial ensuite jusqu'à ne plus former qu'un pays ermite. Même dans ces circonstances, elle garde cependant une porte ouverte sur le monde extérieur: l'ambassade annuelle à Pékin. C'est par ce canal que des idées nouvelles pourront entrer en Corée.

Au XVI[e] siècle, les Pères Jésuites commencent à travailler à la cour de Pékin. Ils y éditent des ouvrages de science: astronomie, mathématiques, médecine ainsi que des ouvrages religieux. Plusieurs Coréens, mettant à profit leur séjour à Pékin, entrent ainsi en contact avec ces Pères Jésuites et rentrent au pays les bras chargés d'ouvrages scientifiques et religieux. Ces ouvrages circulent alors à Séoul, puis à travers toute la Corée. Ils trouvent des lecteurs attentifs en la personne de lettrés saturés de doctrine confucéenne et désireux de découvrir du neuf. La propagation de ces ouvrages continue à travers tout le XVII[e] siècle et la première moitié du XVIII[e] à telle enseigne que vers les années 1770 on peut déjà parler d'un groupe assez important d'intellectuels ouverts aux méthodes scientifiques modernes. L'époque des deux rois [9] mérite ainsi à juste titre le nom de «renaissance coréenne».

Les lettrés coréens vont maintenant se mettre à l'ouvrage et faire fructifier les talents hérités indirectement des Pères Jésuites de Pékin. Mettant en pratique les méthodes nouvellement acquises, ils rédigent bon nombre d'ouvrages d'histoire, de géographie, de médecine voire même de philologie. Il est tout à fait remarquable de constater que cette redécouverte de leur patrimoine national, qui devait être à l'origine de l'éclosion d'une littérature proprement coréenne, se soit exprimée en Corée dans des ouvrages écrits intégralement en chinois.

Mais, comme on le sait, l'introduction des ouvrages religieux venant de Pékin devait favoriser grandement la formation de la première com-

9 Yeng-tjong (1721—1776) et Tjyeng-tjong (1777—1800).

munauté chrétienne en Corée. Celle-ci, composée presque exclusivement de lettrés initiés par Yi Seung-houn, lui-même baptisé à Pékin, ne rencontre évidemment aucune difficulté à se servir des ouvrages écrits en chinois. Mais l'ardeur des premiers baptisés jointe aux exigences mêmes de la foi chrétienne naissante va déterminer l'administration des sacrements, et partant la constitution d'une «hiérarchie-sans-prêtres». En l'espace de quelques années, la nouvelle foi compte déjà plus de 4000 adeptes.

Comment peut-on se représenter la vie chrétienne de cette communauté, plus particulièrement en ce qui concerne l'usage de la langue? Il est facile d'imaginer les premiers lettrés discutant de leur foi sur la base des livres chinois. Rappelons toutefois, pour éviter toute équivoque, que le chinois n'a jamais été parlé en Corée. Dès lors, quand les lettrés échangent leurs opinions et interprétations du texte chinois, ils le font en coréen. Mais quand on en arrive à l'administration des sacrements, la question de la langue employée doit être posée.

Nous ne disposons d'aucun document nous permettant de donner à cette question une réponse simple et décisive. Nous savons cependant par une lettre que Yi Seung-houn envoie vers la fin de l'année 1789 aux missionnaires français du Pé-t'ang qu'il ne se faisait aucun scrupule d'adapter les rites et cérémonies aux besoins de la communauté: «Pour les cérémonies, je les observais comme elles sont marquées dans différents livres et prières d'heures en en retranchant certaines et en ajoutant d'autres [10].» A la même époque, un des compagnons de Monsieur Yi, Monsieur Hiuen-chen écrit: «Car les cérémonies corrigées et établis (sic) par le Pape St. Grégoire, observées depuis plus de mille ans, souffrent-elles que des particuliers ayent l'audace d'y faire des retranchements et des additions? [11]» Mais comme le prouve ce deuxième texte, après quelques années, un doute apparaît sur la légitimité de pareilles initiatives. Il faut, nous semble-t-il, en conclure qu'à une période d'efforts enthousiastes en vue de mettre à la portée des fidèles les trésors de la doctrine et de la vie chrétienne, les responsables de cette jeune Eglise aient dû faire marche arrière et se soient aventurés dans une direction opposée. Cette nouvelle orientation expliquerait alors le premier document parlant explicitement de l'usage de la langue dans les assemblées de prière des premiers chrétiens coréens. Ce document, une lettre de Mgr Imbert, premier Vicaire apostolique à avoir mis les pieds en Corée, est daté du 1er décembre 1838 et adressé à la Sacrée Congrégation de la Propagande. Ce texte, écrit un an à peine après l'arrivée de Mgr Imbert en Corée, doit pour cette raison être pris «cum grano salis». Il ne semble pas, en tout cas, faire justice des témoignages explicites des premiers responsables de la communauté chrétienne coréenne. En voici l'idée générale: Les chrétiens coréens, s'abandonnant à leur inclination naturelle, ont méprisé la langue vernaculaire, la jugeant moins apte à la louange de Dieu. Cette attitude fut la leur dès l'introduction de la religion dans le pays.

---

[10] Andreas Choi, *L'érection du premier vicariat apostolique et les origines du Catholicisme en Corée* (1592–1837), Schöneck/Beckenried 1961, pp. 25–26.
[11] *Ibid.*, pp. 94–97.

Transposant les sons des caractères chinois sans toutefois en traduire la signification, ils employèrent les livres chinois et prièrent ainsi sans aucunement comprendre ce qu'ils disaient [12].

Sur la base de ces documents, sommairement analysés, nous sommes à même de retracer la configuration de la première communauté chrétienne en la situant dans son développement historique. De 1784, année de l'arrivée de Yi Seung-houn en Corée, à 1786, période de vitalité extrême et d'adaptation des livres chinois au génie coréen. En 1786 une étude plus approfondie de la doctrine soulève des doutes sur la licéité de certaines initiatives, plus spécialement sur la validité de sacrements conférés sans disposer des pouvoirs requis. Suit une période de plus grande fidélité aux textes, confinant même au conformisme. Cette réaction, psychologiquement explicable, fut sans doute renforcée par le premier prêtre chinois qui arriva en Corée en 1795. C'est à ce prêtre, l'abbé Jacques Vellozo (coréen: Tsiou) qu'on attribue généralement un ouvrage composé en chinois et traduit en coréen. Il s'agit d'un guide pour le carême et le temps de Pâques, dans lequel sont expliquées d'une manière claire et précise les cérémonies des sacrements de la Pénitence et de l'Eucharistie [13]. Tout porte à croire qu'après le martyre du Père Tsiou on ait continué dans la même ligne, ce qui expliquerait alors le texte de Mgr Imbert.

Avant d'en arriver à l'œuvre de Mgr Imbert, il nous faut dire un mot des exposés doctrinaux composés pendant la période antérieure à son arrivée en Corée. L'importance de ces ouvrages peut difficilement être exagérée. Il s'agit en effet des premiers ouvrages chrétiens écrits en coréen. Ils sont dûs à la plume d'Augustin Tjyeng Iak-tsong: le «Tjou kyo yo tji» (Les principaux articles de la Religion) [14] en deux volumes et le «Seng kyo tjen sye» (Traité complet de la sainte Religion) malheureusement inachevé.

Le premier ouvrage doit son existence au zèle infatigable de l'auteur pour la diffusion de la doctrine qu'il vient d'embrasser avec enthousiasme. Soucieux de mettre la nouvelle doctrine à la portée de tous, même et surtout à celle des plus humbles, Augustin Tjyeng travaille sans répit à l'adaptation de plusieurs textes chinois qu'il a devant les yeux [15]. Ce travail devait être couronné de succès si l'on en juge par l'éloge qu'en

---

12 «... Ab initio susceptae religionis Christiani Coreani, suo genio indulgentes vernaculam linguam despexerunt, ut minus aptam quâ oraretur Deus. Sinensibus ergo libris quoad sonum solum non vero significationem caracterum translatis, usi sunt et orabant, quid dicerent omino non intelligentes; sed nec Sinensis homo potuisset ullum sensum percipere nisi oculis litteras vidisset.» dans Arch. Prop. *Scritt. orig. Cong. part. Cina e regni adiac.* 1841–45, f. 165.

13 Ch. Dallet, *L'histoire de l'Eglise de Corée*, Paris 1784, t. 1, p. 148.

14 Cet ouvrage d'Augustin Tjyeng, après avoir longtemps circulé en manuscrit, a été imprimé en 1864 par les soins de Mgr Daveluy: cf. M. Courant, *Bibl. cor.*, t. 3. Paris 1896, pp. 287–8. M. Courant attribue cet ouvrage à un certain Paul Tyeng martyrisé en 1839. Ceci est contredit par le témoignage explicite d'Alexandre Hoang datant de 1801.

15 Augustin Tjyeng s'est sans doute inspiré d'un ouvrage sous le même titre du Père L. Buglio, «Tchou kiao yao tche» (cf. L. Pfister, *Notices bibliographieques et biographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine* (1552–1773), t. 1, Changhai 1932, p. 243.

fait Alexandre Hoang. Dans une lettre adressée en 1801 à Mgr de Gouvea, évêque de Pékin, celui-ci qualifie l'œuvre d'Augustin Tjyeng de «supérieur au Tchyou-yo, ouvrage semblable édité en Chine [16]».

Alexandre Hoang s'est bien expliqué sur les raisons qui ont présidé à la composition du second ouvrage: «... comme les perfections divines et les vérités de toute sorte, semblables à une mer étalée, sont dispersées dans de nombreux livres, sans qu'il y en ait un traité complet, et que ceux qui les lisent arrivent difficilement à les posséder, il voulait les extraire de chacun de ces livres et les diviser en chapitres selon les matières, pour en faire un seul traité qu'il eût appelé: «Traité complet de la sainte Religion [17].» L'auteur ne put cependant mener à bien cette vaste entreprise. Le martyre, subi en 1801, devait interrompre son travail.

D'autres cependant allaient prendre la relève et cette fois sous la direction éclairée d'un homme de la trempe de Mgr Imbert. Mgr Imbert, comme nous l'avons laissé entendre précédemment, est le deuxième Vicaire apostolique de Corée mais le premier à avoir pu pénétrer en Corée [18]. A peine a-t-il pris possession du territoire dépendant de sa juridiction, qu'il se met à l'ouvrage. Entouré de collaborateurs coréens, animés du même esprit qui avait poussé Augustin Tjyeng à mettre la foi catholique à la portée de tous, Mgr Imbert va s'efforcer d'aider les chrétiens à prier dans leur propre langue. Un an ne s'est pas encore écoulé depuis son arrivée qu'il a déjà mis en circulation un livre de prières. Il s'en explique lui-même dans la lettre envoyée à Rome et que nous avons déjà citée plus haut [19]. Il s'agirait du «Tchen tjyou syeng kyo kong koa [20]» (livre de prières de la Religion chrétienne). Mgr Imbert a composé ce livre en s'inspirant d'un livre chinois et Mgr Berneux l'a revu et édité en 1862—1864 [21]. Il aurait aussi écrit un autre ouvrage intitulé: «Tchen tjyou syeng kyo sip i tan» (les 12 prières de la Religion chrétienne), mais tout porte à croire qu'il s'agit là d'un extrait de l'ouvrage précédent [22].

Une fois encore la persécution va faire des ravages. Cette fois, la prin-

---

16 Lettre d'Alexandre Hoang à Mgr de Gouvea, évêque de Pékin (1801), traduction française, Hong-kong 1925, p. 17. Le livre chinois correspondant: «Cheng che tch'ou jao» du P. de Mailla (cf. L. Pfister, *op. cit.*, t. 2, p. 600).

17 Lettre d'Alexandre Hoang, p. 17.

18 Le 1er Vicaire apostolique de Corée est Mgr B. Bruguière; nommé en 1831, il se mit en route vers la Corée en 1832. Après trois ans de voyage en Chine il mourut sans avoir pu mettre le pied en Corée.

19 «Magna etiam sollicitudo fuit in translatione precum quotidianarum et Dominicalium in vernacula lingua ... Statim ac tantisper linguam intellexi, advocatis quatuor interpretibus orationes communes transtulimus quas omnes nunc juvenes et senes, docti et indocti, avide discunt et ferventer recitant.» Lett. inédite du 1er déc. 1838, dans Arch. Prop. *Scritt. orig. Cong. part. Cina e regni adiac.* 1841–5, f. 165.

20 Streit-Dindinger, *Bibl. Miss.* X, Aachen 1938, pp. 402, 407, 418. Le livre chinois cité par Streit, «Chen Kiao Iao Li Ouen Ta» ne correspond aucunement à l'ouvrage coréen. Puisqu'on n'a pu identifier l'hypothétique original chinois, il vaut mieux conclure que Mgr Imbert a lui-même composé l'ouvrage, sur la base de documents chinois.

21 Imprimerie de la Mission de Séoul 1862–64, 4 vols. in-12.

22 Imp. de la Mission de Séoul 1862, 1 vol. in 8°, 12 ff. Le Professeur You Hong-yel, auteur coréen, a vainement cherché à identifier l'original chinois (L'histoire de l'Eglise de Corée, t. 1, Séoul 1949, en coréen, p. 57).

cipale victime en sera Mgr Imbert, martyrisé moins de deux ans après son entrée en Corée. De nouveau, la Corée reste sans prêtres pendant une période de six ans.

Le successeur de Mgr Imbert, Mgr Ferréol accompagné des Pères Daveluy et André Kim pénètre en Corée en 1845. Mgr Ferréol nous fournit un précieux renseignement dans l'article 57 du rapport annuel envoyé à la Sacrée Congregation de la Propagation de la Foi en 1846: «Adsunt varii libri doctrinae christianae in lingua vernacula, ab omni errore purgati»[23]. Cette simple phrase confirme la valeur du travail des chrétiens coréens[24].

Le deuxième prêtre coréen, Thomas Tchoi, rentré au pays en décembre 1849, adresse l'année suivante une lettre à M. Legrégeois, procureur des Missions Etrangères de Paris à Hang-kong. Y parlant d'une certaine Barbe, jeune fille d'une grande piété, il écrit: «Elle savait par cœur tout le manuel des chrétiens qui, en Corée, est passablement long, le catéchisme, le résumé de la doctrine chrétienne, les vies de Sainte Barbe, de Saint Pierre et de Saint Paul, de plusiers martyrs de la Corée, et autres petits livres de piété écrits en langue vulgaire par des Coréens»[25].

Mgr Ferréol[26] meurt en février 1853; la même année, le Père Maistre, provicaire, envoie à Rome le rapport annuel[27] dans lequel il déclare: «In lingua vernacula sunt catechismus[28], homiliae in Evangelia[29], vita Sanctorum[30], libri quatuor de Imitatione Christi[31], liber precum[32] et alia quaedam opuscula.»

Enfin, au mois d'octobre de la même année, M. Daveluy écrit à M. Barran, supérieur du Séminaire des Missions Etrangères: «J'ai terminé l'été dernier, un livre pour l'usage de nos chrétiens; c'est pourquoi il vous

---

23 Lettre inédite, Corée, le 7 nov. 1846, dans Arch. Prop. *Scritt. orig. Cong. part. Cina.* (1848–1856), Somm. n. 18 (1848).

24 En plus des ouvrages d'Augustin Tjyeng on pourrait mentionner ici l'ouvrage: «Syeng kyo tjel yo» (Cheng kiao tsie jao) Exposé de la Religion catholique. La bibliothèque dela Mission de Séoul possède le manuscrit de cet ouvrage, daté de 1837 et portant le nom d'André Tche. Cf. M. Courant, *Bibl. cor.*, t. 3, pp. 284–5.

25 Ch. Dallet, *op. cit.*, t. 2, p. 351.

26 Mgr Ferréol a aussi laissé un ouvrage de mandements intitulé: «Ko kam mok sye». Cf. M. Courant, *Bibl. cor.*, t. 3, p. 314.

27 Lettre inédite, Corée, le 20 oct. 1853, dans Arch. Prop. *Scritt. orig. Cong. part. Cina* ... (1848–1856), Somm. n. 27 (1856).

28 Il semble que ce catéchisme soit: «Syeng kyo yo ri moun tap», publié en 1864. Cf. infra, p. 13. Mais il est aussi possible qu'il s'agisse ici de l'ouvrage de M. Ricci: «Tchen tjyou sil eui» (T'ien tchou che i). La Mission de Séoul possède en effet un manuscrit en coréen, sans date. Nous savons par ailleurs que cet ouvrage était un des premiers livres religieux à entrer en Corée.

29 Il est très vraisemblable qu'il s'agisse du: «Syeng kyeng tjik hai» (cf. infra, p. 18) paru en 1892–97. Cf. Notre article en coréen, dans «Catholic Tchongnyon», Séoul 1961, 5, pp. 11–17.

30 Il semble que ce soit l'ouvrage: «Tjyou nyen tchyem ryei koang ik» publié en 1864. Cf. infra, p. 13.

31 L'imitation du Christ, citée ici en 1853 est faussement attribuée par Streit, *Bibl. Miss.* X, p. 405 à M. Pourthié, qui n'arrive en Corée qu'au printemps 1856.

32 Le «liber precum» est vraisemblablement l'œuvre de Mgr Imbert dont il a été question plus haut.

faudra encore attendre les notes et renseignements que je vous ai promis sur ce pays»[33].

Le large éventail d'ouvrages que nous avons ainsi déployé prouve déjà éloquemment le travail des premiers missionnaires français en Corée mais aussi le dur labeur auquel se sont livrés les premiers prêtres coréens et les plus nombreux laïcs chrétiens dont l'histoire n'a pas cru devoir nous conserver les noms. Ces hommes, travaillant en étroite collaboration, ont fourni aux chrétiens coréens la nourriture spirituelle et doctrinale indispensable pour faire face aux persécutions qui, avec une régularité décourageante, venaient décimer les rangs des chrétiens et souvent aussi les priver de leurs livres de prières et autres ouvrages doctrinaux. Beaucoup d'ouvrages ont ainsi péri dans les flammes, ce qui explique que nous n'ayons pas pu retrouver la trace de plusieurs d'entre eux.

Avec Mgr Daveluy[34], une des figures les plus marquantes de l'Eglise de Corée au XIX[e] siècle, s'ouvre une nouvelle période de labeur intense. Désormais le travail des missionnaires, des prêtres et des laïcs coréens ne se cantonnera plus au seul domaine des livres de prières et des exposés plus ou moins sommaires de la doctrine chrétienne mais va ouvrir d'autres voies encore inexplorées. Dès son arrivée, en 1845, Mgr Daveluy se met avec courage à l'étude du coréen et du chinois. En moins de dix ans, il semble avoir maîtrisé ces deux langues[35]. Dès ce moment il cherchera à tout connaître ce qui le conduira à l'étude de sujets aussi variés que l'histoire des martyrs de Corée, les coutumes et l'histoire du pays, des travaux de révision des livres religieux existants, travaux de traduction d'ouvrages religieux chinois etc. ... Arrivés à ce point, nous ne pouvons mieux faire que de céder la parole à Mgr Daveluy: «... Après un long séjour fait à la capitale, je donnai mes derniers soins à la publication de deux ouvrages importants pour l'instruction de nos chrétiens. Entouré de livres, de traducteurs[36] et de copistes, compulsant de manuscrits précieux et consultant la tradition orale, j'ai recueilli des documents du plus haut intérêt, et ces richesses inespérées m'ayant rendu l'activité de la jeunesse, j'ai pu mener de front doctrine, histoire et chronologie. Si je n'ai ajouté que cent cinquante pages aux annales de nos martyrs, j'ai rédigé la biographie de chaque confesseur, et mis soixante-quinze ans du calendrier coréen en rapport, jour par jour, avec notre calendrier ecclésiastique. Aussi, quand j'allai, après l'Assomption, me reposer quelques jours auprès de M. Petitnicolas, j'en avais grand besoin; ma tête et mes forces étaient à bout. Avec tous ces travaux, qui sont comme les vacances de notre apostolat, je n'ai pu depuis deux ans, jeter un coup d'oeil sur le dictionnaire que je devais compléter; heureusement M. Pourthié y consacre ses soins. Ce cher confrère est un travailleur appelé. Je

---

33 Ch. Dallet, *op. cit.*, t. 2, p. 383.

34 Mgr Daveluy arrive en Corée en 1845, est sacré comme coadjuteur de Mgr Berneux en 1857 et meurt martyr en 1866, après 21 ans d'activité débordante dont 9 comme coadjuteur et 22 jours comme Viciare apostolique.

35 Avant 1853, Mgr Daveluy avait déjà composé deux livres.

36 Parmi eux, Luc Hoang aida beaucoup Mgr Daveluy pour la composition et la correction des livres. Cf. Ch. Dallet, *op. cit.*, t. 2, p. 552.

crois, à nous rendre de grands services; déjà il embrasse bien des recherches utiles. D'autre part le Père Thomas avance la traduction des principaux livres de prières pour toute l'année, qu'il terminera, sans doute, l'été prochain, à son retour de sa longue tournée. Vous jugerez par là si l'on est oisif en Corée; mais je le répète, tout le monde est si heureux d'avoir beaucoup à faire, que l'ouvrage s'accomplit vite et bien [37].»

Nous savons par ailleurs que le Père Thomas préparait une édition plus complète et plus exacte du catéchisme [38], et que M. Pourthié avait recueilli sur la botanique, la géologie, et la zoologie de la Corée, des notes qui auraient rendu de vrais services à la science. Tous ces travaux sont perdus, mais la perte la plus regrettable est celle de ses études sur la langue coréenne, car il venait de terminer une grammaire assez étendue et un dictionnaire latin-coréen-chinois, fruit de dix ans de recherches et d'études continuelles [39]. Quant à M. Petitnicolas, également cité dans le texte de Mgr Daveluy, il serait, aux dires de Dallet, l'auteur d'un dictionnaire latin-coréen qui comprenait plus de 30 000 mots latins et près de 100 000 mots coréens [40].

Ces quelques traits suffisent à montrer concrètement l'esprit qui animait les missionnaires vers le milieu du XIX[e] siècre. Il faut cependant dire un mot encore des raisons qui motivaient une pareille activité. Les grands apôtres que furent Mgr Berneux et Mgr Daveluy avaient compris l'impontance essentielle d'un travail en profondeur. Ou, en d'autres mots, ils étaient pleinement conscients qu'il ne suffisait pas de baptiser mais qu'il fallait encore donner aux nouveaux chrétiens les moyens adaptés pour qu'ils puissent trouver dans la foi qu'ils embrassent un plein épanouissement. Pour atteindre cette fin, ils ne craindront aucun effort. Tel est le secret de leur activité. Mgr Berneux s'est exprimé lui-même très clairement sur ce point, aussi nous nous permettons du lui laisser la parole: «Chargé d'un immense district, le missionnaire aura beau se consumer de travaux d'un bout de l'année à l'autre, il succombera à la fatigue, mais il ne réussira pas à suffire aux besoins spirituels de son troupeau. ... le nombre des chrétiens augmente chaque jour, il importe de les bien former ... Un des besoins les plus pressants, c'est l'instruction. Or, dans l'état où nous sommes réduits, nous ne pouvons instruire que par les livres, et les livres manquent; il est donc indispensable que quelques missionnaires abandonnent toute administration pour se livrer à l'étude de la langue et se mettre en état de pouvoir traduire nos livres de doctrine chrétienne» [41]. Du reste, comme le remarque le même Mgr Berneux, les chrétiens exigent de leurs pasteurs une solide instruction [42].

Mais il ne suffit pas de composer, il faut encore songer à en multiplier les exemplaires. Dès 1859, on commence à organiser une imprimerie:

37 Extrait d'une lettre de Mgr Daveluy, coadjuteur du vicaire apostolique de la Corée, à M. Albrand, supérieur du Séminaire des M. E., fin septembre 1859, dans *Annales de la Propagation de la foi*, Lyon 1861, pp. 50–51.
38 Ch. Dallet, *op. cit.*, t. 2, p. 454.
39 Ch. Dallet, *op. cit.*, t. 2, p. 542.
40 Ch. Dallet, *op. cit.*, t. 1, p. LXXIX.
41 Ch. Dallet, *op. cit.*, t. 2, p. 436.
42 Ch. Dallet, *op. cit.*, t. 2, p. 438.

«Pour remédier à l'ignorance de nos chrétiens, pendant le temps de l'été où les inondations ne permettent pas aux missionnaires de voyager, nous avons composé de petits ouvrages sur le dogme et la morale, et une imprimerie, qui s'organise en ce moment, répandra ces livres, à peu de frais, dans toutes les parties de la mission» [43].

Pendant qu'en Corée s'organise la première imprimerie catholique, Mgr Daveluy se décide à envoyer en France la traduction française des travaux de ses collaborateurs mais aussi et surtout la traduction des nombreux documents concernant l'histoire des martyrs. Ce geste de Mgr Daveluy revêt d'un caractère providentiel du fait que, quelques mois après l'envoi de ces précieux documents, les originaux coréens et chinois étaient la proie des flammes. Conscient de la valeur des documents qu'il a entre les mains, M. Dallet se fait un devoir de les livrer au public. Son ouvrage comprend deux parties: une première forme l'introduction à l'histoire, aux institutions, à la langue, aux mœurs et coutumes coréennes. Cette première partie présente à l'observateur du XX^{e} siècle un caractère très partiel qui ne doit pas faire oublier qu'il est le premier travail du genre [44]. La seconde partie, surtout ce qui a rapport à la geste des martyrs, présente une valeur unique du fait que tous les documents rassemblés par les soins de Mgr Daveluy ont péri dans un incendie en 1863 [45].

Mais Dallet a d'autres titres à notre reconnaissance. Ancien missionnaire apostolique au Mayssour, très versé dans la linguistique et connaissant à fond les différentes langues de l'Inde, Dallet fut le premier à établir l'appartenance du coréen à la famille des langues tartares et à faire remarquer la ressemblance entre la grammaire coréennne et la grammaire des langues dravidiennes [46]. D'autres, après lui, devaient continuer ce travail [47].

Pendant qu'en France, Ch. Dallet se consacrait à mettre de l'ordre dans les documents venant de Çorée, les missionnaires de Corée ne restaient pas inactifs. Nous avons déjà noté que Mgr Berneux parlait de l'organisation d'une imprimerie. C'était en 1859. Deux ans plus tard, il pouvait en annoncer l'établissement: «... nous avons réussi enfin à établir une imprimerie dans cette mission. Par ce moyen nous pourrons répandre nos livres de doctrine parmi nos néophytes, et remédier ainsi, avec la grâce de Dieu, à une ignorance sur laquelle je n'ai céssé de gémir» [48]. Trois ans plus tard, en 1864, une deuxième imprimerie venait s'ajouter à la première. C'est à cette époque que remonte un nombre considérable de

---

[43] Lettre de Mgr Berneux adressée à la Propaganda en date du 7 nov. 1859, dans Arch. Prop. *Scritture riferite nei Congressi* 18 (Cina e regni adiac. 1859–1860). Cf. Ch. Dallet, *op. cit.*, t. 2, p. 452.

[44] Cette introduction a eu les honneurs d'une traduction coréenne, parue à Séoul en 1946.

[45] Ch. Dallet, *op. cit.*, t. 2, p. 455.

[46] Cf. «Grammaire coréenne» par les missionnaires de Corée de la Société des M. E. P., Yokahama 1881, pp. IX–X.

[47] P. ex.: H. B. Hulbert, *A Comparative Grammar of The Korean Language and The Dravidian Dialects of India*, Seoul 1906.

[48] Lettere inédite en date du 22 oct. 1861, dans Arch. Prop., *Scritt. riferite nei Congressi* 19 (Cina e regni adiac. 1861–62) f. 558.

publications en coréen: catéchisme, livre de prières, rituel, introduction à la vie spirituelle, vie des Saints, manuel des pénitents, examen de conscience, exposé sommaire de la religion à l'usage des païens, préparation au baptême etc. ... [49] Ces ouvrages, dont on trouvera la liste complète en note [50], furent principalement composés par Mgr Daveluy et revus par Mgr Berneux. Quelques-uns sont l'œuvre de Mgr Berneux et, dans ce cas, ont été revus par Mgr Daveluy.

Cet âge d'or des publications religieuses en coréen devait être de courte durée. En 1866, alors que tout semblait calme, éclate soudain une violente persécution. Neuf missionnaires en sont victimes dont Mgr Berneux et Mgr Daveluy. Les trois survivants Mrs Féron, Ridel et Calais se réfugient à la mission des Missions Etrangères à Tcha-kou (prov. de Leao-tong) en Mandchourie.

La mission de Tcha-kou se constitue, dès ce moment, en quartier général pour les missionnaires réfugiés de Corée et pour les nouveaux venus qui se destinent à y entrer. C'est de là que partiront les efforts courageux mais souvent infructueux de ceux qui, malgré les énormes difficultés, conservent inébranlable leur détermination de rejoindre leur terre d'élection. Devant l'impossibilité de retourner immédiatement à leur champ d'apostolat, ces missionnnaires s'acharnent à préparer au mieux leur futur travail. Le premier pas dans cette voie est évidemment l'étude systématique et consciencieuse de la langue. Mgr Ridel s'y est attelé avec une détermination et une persévérance sans pareil à tel point qu'on a pu écrire de lui qu'il parlait coréen comme les coréens [51].

Pour se faire une idée du travail qui s'accomplit à la mission de Tcha-kou, nous ne pouvons mieux faire que de céder la parole à Mgr Ridel

---

[49] Ch. Dallet, *op. cit.*, t. 2, p. 504; Streit-Dindinger, *Bibl. Missi.* X. pp. 399–419.

[50] a) «Syeng kyo yo ri moun tap» (questions et réponses sur les points importants de la Sainte Religion), 1 vol. in-12, 66 ff. Traduction faite sur l'ouvrage chinois: «Cheng-che yao li» du P. d'Ollières.
b) «Tchen tjyou syeng kyo kong koa» (livre de prières de la Sainte Religion), 4 vols. in-12, cf. supra, pp. 7–8.
c) «Tchen tjyou syeng kyo ryei kyou» (rituel de la Religion catholique), 2 vols. in-12, 106 ff. Traduction faite sur l'ouvrage chinois du même nom: «Cheng-kiao li-koei».
d) «Sin myeng tcho haing» (introduction à la vie spirituelle «Le pensez-y bien), 8° 2 vols.
e) «Hoi tjoi tjik tji» (vraie méthode pour s'exciter à la contrition), 1 vol. in-12, 30 ff. Il est traduit probablement sur un livre chinois intitulé: «Hoei tsoei yao tche» du P. G. Aleni.
f) «Ryeng syei tai eui» (préparation au baptême), 1 vol. in-12, 32 ff.
g) «Syeng tchal keui ryak» (Examen de conscience), 1 vol. in-12, 51 ff.
h) «Tchen tang tjik ro» (le droit chemin au Ciel), 1 vol. 16° 47 ff.
i) «Syeng kyo tjyel yo» (exposé de la Sainte Religion), 1 vol. in-12, 109 ff.
j) «Tjyou nyen tchyem ryei koang ik» (vie des Saints et explication des fêtes de l'année), 4 vols. in-12. Vol. 1. 107 ff. en 1865; vols. 2, 3, 4 en 1884 par Mgr Blanc. Traduction faite très probablement sur un ouvrage chinois: «Cheng nien koang i» par le P. de Mailla.

[51] Arthur Piacentini, Mgr Ridel, évêque de Philippopolis, Vicaire apostolique de Corée, d'après sa correspondance, Lyon 1899 [3], p. 320. — Jean Nam a enseigné la langue coréenne à plusieurs missionnaires, entre autres à Mgr Ridel (Dallet, *op. cit.*, t. 2, p. 522).

lui-même. Nous verrons ainsi plus clairement le rôle prépondérant joué par cet évêque, digne successeur de Mgr Imbert, Daveluy, Berneux. Voici ce qu'il écrit: «Ici, je suis toujours enfermé dans ma chambre. Rien ne m'intéresse beaucoup dans ce monde. Je ne cesse de penser à ma chère Corée, et pour mieux y entretenir ma pensée, j'ai entrepris la composition d'une grammaire coréenne et celle d'un dictionnaire coréen-français. J'ai déjà réuni beaucoup de matériaux; mais c'est un travail immense. Il faudrait des mois pour le mettre un peu en état d'être utile, et des années pour l'achever. Malgré les difficultés et mon peu de ressources, j'espère le mener à bonne fin. Mais quelle fadeur, quelle aridité! et pourtant je suis tellement à cette œuvre, que lorsque j'écris à mes amis, la pensée de mon travail me revient naturellement à l'esprit; mes lettres s'en ressentent et doivent paraître bien froides et bien sèches» [52]. Et les années succèdent aux années. Sans relâche, Mgr Ridel poursuit son travail. Dans la phase finale, il est aidé par deux hommes qui lui sont entièrement dévoués. Il s'agit du Père Coste et de Jean Tchoi. Le premier, ancien procureur des missions à Chang-hai, possédant une connaissance étendue de la langue chinoise, se voit chargé de surveiller et de diriger l'impression de la grammaire et du dictionnaire coréens. Il mit au service de cette œuvre importante, mais aride, un zèle et une abnégation admirable [53]. Jean Tchoi [54], de son côté, se dévoue sans compter à la préparation des matrices en vue de l'impression des mots coréens. Mais il est temps d'en arriver à la présentation de l'œuvre elle-même.

Le *dictionnaire* est un grand in-8°, de plus de sept cent pages, qui comprend une partie lexicographique, riche de vingt-huit à trente mille mots coréens, et deux appendices. Le premier donne, par ordre alphabétique, la conjugaison d'un verbe modèle; le second est un dictionnaire géographique de la Corée actuelle, accompagné d'une carte du pays. La partie lexicographique adopte pour la disposition des mots un système qui se rapproche de celui des dictionnaires européens. A côté de chaque mot coréen, on trouvera sa prononciation figurée en caractères européens. Les caractères chinois qui accompagnent le mot coréen et en donnent la signification sommaire, rehaussent notablement, aux yeux des sinologues, le mérite du livre, et le rendent accessible aux Orientaux eux-mêmes. Ce dictionnaire décrit enfin la faune, l'ichthyologie, la flore, les sciences et les arts de la Corée, avec une couleur locale qui donne à l'ouvrage un cachet spécial pittoresque. Un mot maintenant sur les appendices. Pourquoi cette conjugaison alphabétique qui fait l'objet du premier? La préface en donne la raison. Le verbe, principale difficulté de la langue coréenne, est susceptible d'une foule de désinences, qui montent à près de huit cents. Il était donc souverainement utile de les grouper ainsi, pour aider l'étudiant à trouver la solution rapide des difficultés de ce

---

52 A. Piacentini, *op. cit.*, pp. 130–131.

53 A. Piacentini, *op. cit.*, p. 229.

54 Jean Tchoi est le serviteur dévoué de Mgr Ridel. Il le suivra partout. Arrêté en même temps que lui, il partage sa captivité. Mais tandis que Mgr Ridel est relâché, Jean Tchoi meurt de faim en prison (Cf. Relation de la captivité et de la délivrance de Mgr Ridel, Paris 1879).

genre, qui dès l'abord, peuvent arrêter sa marche. Quant au deuxième appendice, la publication d'un dictionnaire géographique de la Corée constitue le premier effort en vue de faire connaître un pays dont les barrières étaient jusqu'alors infranchissables [55].

La *grammaire* coréenne, complément indispensable du dictionnaire, est divisée selon l'ordre logique universellement adopté. On y traite, dans da première partie, des mots ou parties du discours, et, dans la seconde, de la syntaxe. La première partie, plus longue que la deuxième, comporte un certain nombre de tableaux synoptiques, destinés à faciliter l'étude de la conjugation des verbes. Quant à la seconde partie, elle joint la pratique à la théorie en présentant l'analyse d'un morceau de littérature. L'ouvrage contient encore en appendice une étude sommaire de certaines coutumes coréennes touchant la division du temps, les poids et mesures, la boussole, la généalogie.

Fruits d'un labeur intense, d'une active et minutieuse collaboration, ces deux ouvrages doivent être considérés comme un monument littéraire auquel revient l'honneur d'ouvrir la voie aux études philologiques coréennes [56]. Une telle publication démontre, une fois de plus, que les missionnaires ne se désintéressent nullement de ce qui touche au progrès bien compris, et savent, même sur le sol le moins hospitalier et au milieu de difficultés de tous genres, consacrer une part de leur temps à doter la science de trésors ignorés [57].

Ces deux livres ne devaient d'ailleurs pas tarder à susciter un grand intérêt. Ce sont d'abord les missionnaires protestants de Chine qui offrent à Mgr Ridel de les traduire en anglais. Peu après ce sont les Allemands qui font des offres plus séduisantes encore [58].

La grammaire coréenne est aussi à l'origine d'autres travaux. Citons parmi d'autres l'œuvre des philologues coréens Yi Pong-oun et You Kil-tjoun [59]. Du côté russe, G. N. Podstavin publiait en 1908 la traduction russe de cette grammaire coréenne.

De son côté, le dictionnaire avait ouvert une voie que H. G. Underwood semble avoir été le premier à suivre [60]. On pourrait se poser la question suivante: ce dictionnaire coréen-français peut-il encore rendre des services aujourd'hui? Personnellement, nous le croyons et voici pourquoi. M. Courant a bien fait remarquer que: «tous les livres catholiques, à une ou deux exceptions près, sont traduits ou abrégés du chinois; la langue employée est le coréen vulgaire, mais les termes techniques sont

---

55 Cf. L'Echo du Japon, 23 décembre 1880, cité dans «Les Missions Catholiques» t. 13, 1881, pp. 95–6.

56 Nous ne pouvons nous attarder ici à préciser les services d'ordre technique rendus par ces deux ouvrages. Ces remarques, pour être comprises, supposeraient une connaissance élémentaire de la langue coréenne.

57 Cf. L'Echo du Japon, 24 mai 1881, cité dans «Les Missions Catholiques», t. 13, pp. 407–8.

58 A. Piacentini, *op. cit.*, p. 324.

59 1) Yi Pong-oun: «Kuk moun tjyeng li» (Grammaire coréenne), Séoul 1897. – 2) You Kil-tjoun: «Tai han mun tjen» (Grammaire coréenne), Séoul 1909.

60 H. G. Underwood, Korean-English Dictionary, Yokohama 1890.

des expressions chinoises, simplement transcrites au moyen de lettres coréennes» [61]. En d'autres mots, tous les vocables proprement chrétiens sont d'origine chinoise. Ceci ne va pas sans poser de sérieux problèmes. Souvent les caractères chinois ayant servi à forger les termes appelés à désigner les réalités chrétiennes ont été reproduits de manière erronée. Sans nous prononcer ici sur l'opportunité du choix des termes sino-coréens chrétiens, nous pensons qu'il serait hautement souhaitable de faire retour à ce premier dictionnaire chrétien de manière à pouvoir déterminer avec certitude le ou les caractères chinois qui sont à la base du terme sino-coréen. Nous ne pouvons pas nous arrêter ici à préciser le problème que nous venons de soulever, une pareille étude ferait l'objet d'un autre article.

Nous en arrivons ainsi à Mgr Blanc, Vicaire apostolique de Corée de 1884—1890. Le fait le plus marquant de cette époque est sans aucun doute l'établissement à Séoul de l'imprimerie à caractères mobiles, précédemment installée par le P. Coste à Nagasaki. Cette imprimerie put ainsi continuer un travail sérieux et favoriser la mise en place d'imprimeries semblables en Corée [62].

La dernière personnalité qu'il nous reste à présenter est un homme d'une grande envergure, nous avons cité Mgr Goustave Mutel. Parti pour la Corée en février 1877, Mgr Mutel doit passer trois ans en Mandchourie avant de pouvoir gagner Séoul. Pendant ce laps de temps, comme nous l'expose son biographe, «il s'occupe, copie de sa main des lettres de missionnaires, peut-être futurs martyrs, étudie la langue coréenne, les caractères chinois et déjà fait des remarques très judicieuses à propos du dictionnaire coréen-français; il reste à Séoul un manuscrit de ce dictionnaire entièrement copié de sa main» [63]. L'activité de Mgr Mutel, à l'instar de son illustre prédécesseur Mgr Daveluy, ne connut pas de limites. Collaborateur compétent, il fournira à M. Courant des renseignements précieux [64]. Chercheur obstiné [65], il s'efforce de retrouver des documents sur le temps des persécutions, et spécialement sur l'histoire des martyrs [66]. Il publie également des ouvrages de ses prédecesseurs [67] et entreprand de

---

61 M. Courant, *Bibl. cor.*, t. 1, Paris 1895, pp. CLXXXIV–V.

62 *Le Catholicisme en Corée, son origine et ses progrès*, Hongkong 1924, p. 68.

63 Mgr A. Larribeau, *Un grand Evêque missionnaire:* S. E. Mgr Gustave Mutel, Archevêque titulaire de Ratiaria, Vicaire apostolique de Séoul (Corée) de la Société des M. E. P., Paris 1935, p. 6.

64 M. Courant, *Bibl. cor.*, t 1, p. XXVII.

65 H. Bernard, *op. cit.*, p. 136.

66 Cf. Mgr A. Larribeau, *op. cit.*, p. 35. Les recherches de Mgr Mutel dans les archives de l'Etat coréen sont à l'origine de deux publications: *«Documents relatifs aux Martyrs de Corée de 1839 et 1846»*, pp. VII–145, Hong-kong 1925.
«Documents relatifs aux Martyrs de Corée de 1866», pp. IV–167, Hong-kong 1924.

67 Notamment le «Syeng kyeng tjik hai» (Explication véritable du Saint Evangile) en 9 volumes, Séoul 1892–97. Deux manuscrits de cet ouvrage se trouvent dans les Archives de la Sacrée Congrégation de la Propagande. Ceux-ci remontent à une date antérieure à 1853. Les originaux chinois sont E. Diaz, «Cheng-king tche kiai»; et P. de Mailla, «Cheng king koang i» (Cf. L. Pfister, *op. cit.*, t. 1, p. 109; t. 2, p. 600. Cf. P. Dr. Olaf Graf, *Katholische koreanische Bibelübersetzungen*, dans «NZM», 1961, 1. pp. 56–7.
De la même époque date le *«Parvum Vocabularium Latino-Coreanum»*, Hong-kong 1891, 1 vol. in-12° 31 ff.

vastes recherches sur la Corée et sur le rôle joué par ce pays dans l'évolution culturelle de l'Extrême-Orient.

Conclusion

Nous avons parcouru ainsi une tranche d'histoire s'étendant de 1836, année de l'arrivée du premier missionnaire français en Corée, à 1900. Pendant ces 65 années, un nombre impressionnant de livres ont été traduits en coréen ou écrits dans cette langue. Il suffit de jeter un coup d'œil sur la Bibliographie de Courant pour s'en convaincre [68]. Ce faisant, les missionnaires aidés par les premiers prêtres et chrétiens coréens ont rendu à la Corée un service appréciable. M. Courant était en droit d'écrire «L'introduction du catholicisme en Corée a donné naissance à une branche nouvelle de la littérature vulgaire» [69]. Corrigeant légèrement cette assertion, nous dirions plutôt: l'introduction du catholicisme a contribué à donner à la littérature coréenne existante la place qui lui revenait, ou encore à lui rendre la dignité que la littérature chinoise avait usurpée.

Ce résultat fut atteint principalement par:

a) la propagation de livres religieux en coréen [70]. Déjà en 1866, les juges s'étonnent du grand nombre d'ouvrages en circulation [71]. On rapporte également que le persécuteur Tai Oen-koun en 1866 loua les catholiques d'avoir si parfaitement maîtrisé le coréen. C'est le même souci qui devait pousser les missionnaires à ouvrir des écoles où, contrairement à ce qui se faisait dans les collèges païens, on enseignerait la littérature coréenne [72].

b) Nous voyons ainsi que sans égards pour les classes existantes, les missionnaires remettent en honneur la langue vulgaire. Des historiens ont reconnu dans cet effort un moyen efficace dans la libération des dernières formes du féodalisme.

c) Enfin, par des ouvrages de linguistique et de philologie, les catholiques ont ouvert la voie non seulement aux orientalistes mais aux Coréens eux-mêmes. Ils ont également contribué ainsi à faire connaître la culture et l'histoire de la Corée à l'étranger. En ce domaine aussi les auteurs coréens reconnaissent l'originalité des publications chrétiennes. Les chrétiens ont façonné un style propre qui constitue aujourd'hui un des trois grands styles de la Corée comme l'affirmait M. Kim Youn-kyeng en 1938. Mais, dans le même ouvrage, l'auteur dit que l'Eglise a malheureusement perdu l'autorité des premiers missionnaires [73]. Cette remarque

---

68 M. Courant, *Bibl. cor.*, t. 3, pp. 282–329, nº 2691 au nº 2794. – Suppl. pp. 71–72, nº 3743 au nº 3747.

69 M. Courant, *op. cit.*, t. 1, p. CLXXXIV.

70 Nous avons arrêté notre recherche au début du XX^{e} siècle, car à partir de cette date, les publications protestantes surpassent quantitativement et souvent qualitativement les publications catholiques.

71 Ch. Dallet, *op. cit.*, t. 2, p. 536.

72 Lettre de M. E. Coste, dans «Les Missions Catholiques», 1886, p. 476.

73 Kim Youn-kyeng, L'histoire des lettres et de la langue coréennes, Séoul 1954 [4], p. 654.

très pertinente reste vraie aujourd'hui. Les hommes d'Eglise se sont trop souvent contentés de conserver le vieux style sans y apporter les corrections indispensables. Nous ne pouvons pas passer sous silence le fait regrettable que beaucoup de termes proprement chrétiens ne sont plus adaptés à l'homme du XX^{e} siècle. Là même où il existe un terme coréen approprié, on continue à employer un terme sino-coréen pratiquement incompréhensible à qui n'a pas une connaissance approfondie des caractères chinois. Mais cette situation actuelle ne doit pas nous faire oublier l'immense service rendu à la Corée par les missionnaires. Sous leur influence, la Corée a été amenée à ouvrir ses frontières et à rétablir des relations avec le monde extérieur.

Si l'on a pu décerner au Père Alexandre de Rhodes, le titre de bienfaiteur du Vietnam, en ce 80^{e} anniversaire de la publication de la «Grammaire Coréenne», nous voudrions nous tourner vers tous ces grands missionnaires de la Société des Missions Etrangères de Paris et leur redire toute notre reconnaissance.

Miscellanea

Zur alten Chinesen-Mission auf den Philippinen hat P. Benno Biermann OP in dieser Zeitschrift («Chinesische Sprachstudien in Manila», VII, 1951, 18—23) eine aufschlußreiche zusammenfassende Studie vorgelegt. Als erste und bedeutendste Kenner des Chinesischen nennt er die beiden Dominikaner Fray Miguel de Benavídez († 1607 als Erzbischof von Manila) und Fray Juan Cobo († 1592 auf der Heimkehr von einer Gesandtschaftsreise nach Japan auf Formosa). Diese Tatsache erfährt nun eine überraschende und glänzende Rechtfertigung durch das Werk von Carlos Sanz, Primitivas Relaciones de España con Asia y Oceanía (Madrid, 1958). Neben einer soliden Einführung in die Anfänge der Chinesen-Mission in Parian/Manila und einer Fülle von Angaben über die ältesten Drucke in Manila, veröffentlicht er den photomechanischen Neudruck der «Doctrina Cristiana en letra y lengua china compuesta por los Padres Ministros de los Sangleyes de la Orden de sancto Domingo» (pp. 401—464), als deren Hauptverfasser der Herausgeber Fray Miguel de Benavídez feststellt und die vor dem Juni 1593 in Manila gedruckt wurde. Das andere Werk ist eine noch größere Überraschung. Der chinesische Titel lautet in spanischer Übersetzung «Tratado de la Doctrina de la Santa Iglesia y de ciencias naturales» und als Verfasser wird auf dem Titelblatt ausdrücklich Fray Juan Cobo genannt. Dieser erste Versuch einer christlichen Naturphilosophie in chinesischer Sprache wurde, ebenfalls nach Angabe des Titelblattes, im März 1593 in Manila gedruckt (Photographiert, je vier Seiten des Originals auf einer Seite, pp. 487—524). Der Entdecker des Werkes, der chinesische Priester und Historiker Maurus Fang-Hao auf Formosa, der 1952 eine Kopie in der Nationalbibliothek von Madrid fand, konnte feststellen, daß es sich um ein wirklich bedeutendes Werk handelt, das erstmals, d. h. zwei Jahre vor der bisher als ältester Darstellung angenommenen Arbeit Mateo Riccis von 1595, abendländisches Wissen in chinesischer Sprache verbreitete. Carlos Sanz macht mit seinem Werke ein wertvolles Quellenmaterial zur ältesten Geschichte der Chinesen-Mission zugänglich, das nun der weiteren Bearbeitung durch kundige Sinologen harrt. Beckmann

Inventario dell'Archivio storico della S.Congregazione „de Propaganda Fide"

P. Nicola *Kowalsky* O.M.I., Archivista, Roma

PARTE III.

I fondi minori

I fondi minori, così chiamati non a causa dello scarso interesse che hanno per gli storici, ma per la loro relativa piccola mole, hanno piuttosto bisogno di presentazione che di spiegazione.

I. — *Atti della Commissione per la revisione delle Regole*
1887—1908 = 26 voll.

Nel 1887 fu costituita dalla S. Congregazione de Propaganda Fide una speciale commissione sotto la presidenza di un Cardinale per la revisione delle regole degli Istituti dipendenti da Propaganda. Dopo la costituzione «Sapienti consilio» (1908) cessò di funzionare. Fu ristabilita sotto altra forma nel 1933. Il fondo in parola contiene gli atti della Commissione di cui sopra.

II. — *Sinodi Diocesani*
N° 1—142 = 19 voll. + 2 Miscellanee

E' una collezione dei Sinodi tenutisi in territorio della S. C. «de Propaganda Fide» dall'inizio del sec. 19° al primo decennio del sec. 20°. Bisogna ricordare che la collezione contiene molto materiale per i paesi che nel 1908 per la Costituzione «Sapienti consilio» furono tolti dalla giurisdizione di Prapaganda. La bibliografia dei sinodi missionari si trova nella Bibliografia Missionaria IX, 1942; P. Giovanni Rommerskirchen O.M.I. e Mons. Saverio M. Paventi:

Elenco bibliografico dei Sinodi e Concili Missionari.
Di speciale interesse sono i due volumi Miscellanee, cioè:

1) Esame del Sinodo Sutcinense (Szechwan, Cina) celebrato nel 1803 approvato nel 1822.
2) Sinodo del Sutchuen 1803.

III. — *Informazioni*
1696—c. 1730 = 17 voll.

Questo fondo ha due parti distinte. I volumi della prima parte provengono probabilmente dagli Archivi della Compagnia di Gesù come può desumersi dal contenuto e da certe espressioni delle rubriche. I due ultimi volumi portano sul primo foglio la nota «Accepi a S. P. Pio VI die 28 junii 1786, X(averius) Marini», che fu vescovo di Rieti dal 1779 al 1813.

Parte I. — I volumi controdistinti con i numeri d'ordine 118. 120. 134. 156. 157. 158. 162. 163. 164. 165. 166. 167 hanno il

titolo generale: Informationum liber Pro Missione Sinensi, sono 12 voll. che riguardano gli anni dal 1696 al 1713.
Il numero 135 porta questo titolo: Informationum liber Pro Missione Aethiopiae, Tunchini, Cocincinae et Siamesi, collectus anno 1701.
Il numero 136: Informationum liber Pro Missionibus diversis, collectus anno 1701.

Parte II. — Informationes pro S. Congregatione de Propaganda Fide» voll. 3.
Sono 3 volumi che contengono informazioni e note circa lo stato temporale della S. C. «de Propaganda Fide» dall'inizio del sec. 18°.

IV. — *Fondo di Vienna*

Sono 74 volumi che in occasione della restituzione dell'Archivio di Propaganda da parte del governo francese furono trasportati a Vienna. Nel 1925, tramite l'ambasciatore austriaco Von Pastor, famoso storiografo dei Papi, furono restituiti all'Archivio di Propaganda.

I volumi provengono principalmente dai fondi «Scritture originali riferite nelle Congregazioni Generali»; «Scritture riferite nei Congressi»; «Decreti». Siccome la restituzione dei suddetti volumi avvenne quando gli altri fondi relativi avevano già ricevuto la loro numerazione, si è creduto opportuno di conservarlo a parte con il titolo indicato.

Diamo qui l'elenco completo del fondo in parola:

FONDO DI VIENNA

I. — Scritture originali riferite nelle Congregazioni Generali.

1. Arcipelago. Grecia. Milo. 1647—1668.
   Riguarda esclusivamente i Latini di Grecia.
2. Illirico: Bulgaria. Servia. 1644—1664.
3. Illirico: Bulgaria. 1665—1668.
4. Illirico: Dalmazia. Cattaro. 1658—1668.
5. Illirico: Dalmazia. Ragusa. Spalato. Trebigna. Zara. 1658—1668.
6. Illirico: Transilvania. 1656—1668.
7. Illirico: Bosnia. Servia. Bulgaria. Ungheria. Croazia. 1663.
8. Illirico: Moldavia. 1662—1665.
9. Italia: Piemonte, Barbetti, Bibbiana, Cappuccini, Castel Delfino. 1657—1669.
10. Italia: Lucerna, Morienna, Saluzzo. 1658—1668.
11. Italia: Elemosina. 1666—1668.
12. Settentrione: Anglia, Dania. 1653—1663.
13. Settentrione: Ibernia. 1653—1663.
14. Settentrione: Ibernia. 1636—1666.
15. Settentrione: Ibernia. 1656—1668.
16. Settentrione: Ibernia. 1666—1668.

17. Settentrione: Rutenia, Polonia, Kiovia, Ungaria. 1658—1666.
18. Settentrione: Ruteni. 1658—1668. Questi due volumi sono fondamentali per la storia rutena ecclesiastica di quella epoca, riferendosi alla missione a Roma di Giacomo Susa, Vescovo di Kholm.
19. Settentrione: Svetia, Romania, Tartaria Minor. 1659—1666.
20. Terra Santa 1669.

II. — Scritture riferite nelle Congregazioni particolari.

21. Cina. 1678—1679.
22. Stampa. 1657—1679. Molte cose intorno alla stampa della Bibbia araba, dei libri liturgici dei Maroniti e di diverse opere pubblicate in quell'epoca.
23. Stato temporale. 1666—1668.
23. Stato temporale. 1696.

III. — Scritture riferite nei Congressi.

25. Barberia. Tunisi. Tripoli. Algeri. Marocco. 1785—1790.
26. Francia. 1761—1792.
27. Greci Melchiti. 1761—1792. Anche cose intorno alle chiese greche d'Italia (Livorno, Ancona) e di Croazia.
28. Ibernia. 1792—1797.
29. Indie Orientali. 1788—1790.
30. Indie Orientali. 1791—1798.
31. Moldavia. 1785—1797.
32. Retia. Rodi. Romania. Ruteni. Scottia. 1675—1679. Anche Melchiti della Siria.
33. Stampa. Terra Santa. Transilvania. 1790—1796. Carte importanti per la storia del fondo etiopico della Biblioteca Vaticana e per la stampa dei libri liturgici del rito romano-glagolitico.
34. Arcipelago. Smirne. Soriani. 1741—1760.
35. Smirne. 1761—1777.
36. Soriani. 1778—1782. Documenti intorno agli Armeni detti «Unitari»„ i Siri cattolici, i Maroniti.
37. Africa. America. Anglia. 1761—1778.
38. Caucaso. Stampa. 1761—1778. Missione dei Cappuccini e dei PP. della Congr. di S. Giovanni Battista nel Caucaso. Stampa del Breviario romano-glagolitico e di un Messale ruteno.

IV. — Decreti della S. C. de Propaganda Fide.

39. 1626—1671.
40. 1626—1704.
41. 1657—1667.
42. 1670—1707.
43. 1708—1731.
44. 1732—1740.

45. 1741—1750.
46. 1752—1759.
47. 1760—1765.
48. 1766—1774.
49. 1775—1784.
50. 1785—1797.

V. — Collectio Decretorum de sacris Missionibus.

51. 1622—1669.
52. 1669—1742.
53. 1667—1740.
54. 1740—1742.
55. (Indice per le materie di questa collezione.)

VI. — Dubia et resolutiones diversarum Congregationum.

56. Vol. II. 1668—1716.
57. Vol. III. 1716—1734.
58. Vol. IV. 1735—1756.
59. Vol. V. 1756—1769.
60. Vol. VI. 1769—1777.
61. Vol. VII. 1777—1807.

VII. — Registri dei Brevi.

62. 1701—1717. Clemente XI.
63. 1722—1734. Innocenzo XIII, Benedetto XIII, Clemente XII.
64. 1735—1743. Clemente XII, Benedetto XIV.
65. 1744—1762. Benedetto XIV, Clemente XIII.
66. 1762—1776. Clemente XIII, Clemente XIV, Pio VI.
67. 1776—1784. Pio VI.
68. 1784—1800. Pio VI, Pio VII.
69. 1800—1809. Pio VII.
70. (Indice alfabetico dei brevi per paesi.)

VIII — Varia.

71. (Processo tra l'Agente Pontificio e Guglielmo Gonzaga, Duce di Mantova, intorno al giuspatronato della Chiesa di Mantova. 1566.). Sembra appartenere piuttosto all'Archivio Vaticano che a quello di Propaganda.
72. Irlanda e Cina.
73. Indice generale delle materie (incompletissimo).
74. Miscellanea. Carte diverse dal 1796 al 1809, tra queste si trovano per es.: l'Indice dei Decreti Generali della S. Congregazione dall'anno 1708 al 1731; e Stato presente delle Romano-Cattoliche Missioni dell'Africa, 1805.

V. — *Miscellanee*

Questo fondo è costituito da volumi di diversa provenienza che contengono senza alcun ordine un gran numero di documenti che sfuggono

a qualsiasi classificazione. Sone p. es. minute di protocolli delle sedute della Congregazione; relazioni di vario contenuto e di varia composizione; carte di vario genere raccolte o perchè al momento non sembravano utili ad essere inserite nell'Archivio o perchè non si sapeva in quale fondo inserirle; carte già appartenenti a persone private e qualche volta di carattere letterario; diari e relazioni di viaggi ecc.

Perchè una volta furono state poste in tre scaffali diversi, oggi si distinguono tre serie di Miscellanee, cioè

Miscellanee Varie	= 47 voll.
Miscellanee Generali	= 33 voll.
Miscellanee Diverse	= 31 voll.

Alle Miscellanee Diverse sono aggiunte, forse per ragione della materia, gli «Acta Congregationis Particularis super Correctione librorum Ecclesiae Orientalis», che logicamente dovrebbero avere il loro posto fra le altre Congregazioni Particolari.

Come si può vedere dall'enumerazione, ci sono delle lacune sulla collezione «Miscellanee».

L'unica guida che può servirci in questo mare di note fortuite è l'elenco che diamo, indicando i titoli dorsali, ma avvertiamo che nei volumi detti «Varie» si possono trovano le cose più inaspettate.

I.
MISCELLANEE VARIE

Tom:

I. - Relazioni di varie provincie della Cristianità c. 1640—c. 1780.

I/a. - Lettere del Sec. XVI. Dalmazia, Albania, Costantinopoli, Etiopia dal 1574—1585.

II. - Varie, con varie risoluzioni del S. Officio.

III. - Varie.

III/a. - Abusi dei privilegi de' Regolari.

IV. - Carte relative alla guerra contro i Turchi 1677—1679 e carte relative alla Milizia Cristiana istituita per la guerra contro i urchi 1623—1628.

V. - Congr. di Propaganda Fide. Instructiones, Decreta, Brevia, Constitutiones ac Responsa ad Quaesita (Duplicati).

VI. - Scriptura varia S. Congr. Propagandae Fidei ab anno 1621 ad 1654. (soprattutto: India - Olanda).

VII. - Varie.

VIII. - Materie concernenti la Chiesa di America e di Etiopia sotto Clemente XI (1700—1721) e tempi a lui prossimi.

IX. - Relazione del viaggio di Dionisio Massari Decano di Fermo e poi Segretario di Propaganda Fide (1649—1657) per servizio della religione cattolica nell'anno 1645, 1646 e 1647 in Ibernia con Mons. Rinuccini, Arcivescovo di Fermo, Nunzio Apostolico straordinario in detto Regno.

X. - Materia concernente la Chiesa di Asia sotto Clemente XI (1700—1721) e tempi a lui prossimi.
XI. - Relazione di Mons. Urbano Cerri alla Santità di N. S. PP. Innocenzo XI dello stato di Propaganda Fide.
XI/a. - Frater Ricardus (1677) O. P., Confutatio legis latae Saracenis a Maometo.
XII. - Biglietti di Benedetto XIV al Card. Petra, Prefetto (1727—1747).
XIII. - Altra Copia della Relazione di Mons. Cerri.
XIII/a. - Altra Copia della Relazione di Mons. Cerri.
XIV. - Voti sopra i riti orientali.
XIV/a. - Notizie sul Collegio di Propaganda e varie Missioni fino al 1806.
XV. - Lettere private al Cardinale Borgia 1794, 1795.
XVI. - Miscellanee di Notizie e Materie Orientali.
XVIII. - Varie 1622—1628.
XIX. - Collezione di Decreti sulla comunicazione in divinis.
XX. - Varie c. 1820—1850.
XX/a. - De sacramentis praesertim de sacramento ordinis.
XXI. - Indie Orientali, Germania sett., Polonia, Olanda, Collegi di Missione.
XXII. - Visita della Cocincina 1742.
XXVI. - Tridentina quoad Missiones.
XXXII. - Traité sur la Comunion avec les schismatiques
XXXIII. - Discorsi nelle conferenze di Propaganda Fide 1675—1685.
XXXIV. - Discorsi pastorali c. 1715.
XXXV. - Breviarium Slesuviecense 1521.
XXXVI. - Abbazia di S. Sofia di Benevento ecc.
XXXVIII. — XLI. - Carte sparse di vari periodi.
XLII. - Amerinae(Amelia in Italia) dioecesis apostolica Visitatio 1574.
XLIII. - Thomas Campanella O. P. De Immaculata Conceptione B. M. V.
XLIV. — XLVI. - Varie.
XLVII. - Ristretti delle Congregazioni Generali 1662.
XLVIII. - Varie c. 1720—1750.
XLIX. - Varie 1729—1892.
L. - Varie, Irlanda c. 1848.
LI. - Regulae Congregationis S. Joannis Baptistae 1755.

II.
MISCELLANEE GENERALI

Tom:
III. - Libro di medicina (Manoscritto polacco).
IV. - Relazione di Venezia.
V. - Collectanea diversarum causarum.
VI. - Collectanea diversarum causarum.
VII. - Theatrum Amphisbaenicum P. Prosperi a Torano.

VIII. - Propositiones theologicae.
IX. - Propositiones theologicae.
X. - Propositiones theologicae.
XI. - Catalogo dei libri del Card. Mario Alberici (già Segretario di Propaganda 1657—1664).
XII. - Miscellanea Pastrizio; Gramatica Mongolana et doctrina Caldaica.
XIII. - Miscellanea Pastrizio; Lettere diverse.
XIV. - Jacobus Stellinus: Dissertationes LV Padova 1764.
XV. - Fedi ed attestati fino 1645.
XVI/a. - Processus beatificationis Antonii Mariae Zacchariae.
XVI/b. - Processus beatificationis Antonii Mariae Zacchariae.
XVII. - Processus beatificationis Petri Canisii S. J.
XVIII. - Processus beatificationis P. Pompilii Mariae Pirrotti.
XIX. - Acta S. Congregationis De auxiliis gratiae divinae.
XX. - Processus beatificationis Benedicti Labre.
XXI. - Vaticinium Nathanis.
XXII. - Processus beatificationis Antonii Margil a Jesu.
XXIII. - Processus beatificationis Ludovici Mariae Grignon de Montfort.
XXIV. - Processus beatificationis Floridae Cevoli.
XXV. - Processus beatificationis Clarae Gherzi.
XXVI. - Ponenza di Propaganda 1815.
XXVII. - Ponenza di Propaganda 1815.
XXVIII. - Ponenza di Propaganda 1815.
XXIX. - Lettere da Anselmo vescovo di Havelberg a Herbert von Hugsburg (romanzo).
XXX. - Vita del Venerabile fr. Martino de Porres O.P. (Manoscritto spagnolo).
XXXI. - Processus beatificationis Antonii Margil a Jesu.
XXXII. - Processus beatificationis Antonii Margil a Jesu.
XXXIII. - Ponenza di Propaganda, 1815.
XXXV. - Lettere varie c. 1650.

III.
MISCELLANEE DIVERSE

1) De Jure patronatus Lusitanie.
2) Storia delle Missioni di Smirne e Santorino.
3) Difesa del Patronato portoghese c. 1740.
4) Delegazione Apostolica delle Indie Orientali 1902.
5) Sulle missioni dell'America del Sud.
6) Miscellanea Propaganda c. 1750.
7) Lorena, Codice Leopoldino Erezione di S. Deodato e altre materie.
8) Constitutiones S. Pauli, primi Eremitae.
9) Processus beatificationis Sororis Annae a Jesu.
10) Provincia Corsica 1641—1645.
11) Bullarium S.C. de Propaganda Fide — 2 voll. Manoscritti.

12) Miscellanea Africae, Aethiopia, Aegyptus c. 1636.
13) Miscellanea Africae 1628—53.
14) Miscellanea Africae Officio Copto.
15) Relazione del Cerri.
16) Collectanea diversarum provinciarum, regnorum et nationum exterarum c. 1597—c. 1720 (Arm. VI n. 40).
17) Notizie sulli Patriarchi, Vescovi e Vicari Apostolici latini e orientali c. 1650.
18) Ruteni, Moscovia, Tartaria, Crimea, Polonia c. 1750.
19) Moscovia, Polonia, Ruteni, 1727—1728.
20) Relationi di varie Missioni, Stato del Collegio Urbano e Regole c. 1660.
21) Acta Congregationis de Propaganda Fide 1593—1599.
22) Scripta Varia et Decreta S. C. de Propaganda Fide, multa ad Missiones spectantia.
23) Greci Melchiti c. 1743—c. 1759.
24) Missions Lazaristes et protestantes en Perse 1854.
25) America Meridionale (senza data) Malattie e rimedi (Mss. spagnolo).
26) Carte varie c. 1850—c. 1890.
27) Relatio Missionum Seraphici Instituti 1700.
28) Propaganda carte varie 1622—1802.
29) Lettere varie di Francesco e Cristoforo dei Vegni.
30) Prediche.
31) Missionari sudditi sardi 1857.

Congregazione dei Cardinali sulla correzione dei libri ecclesiastici delle Chiese Orientali 1724—1840 — 11 voll., 1 Misc.

VI. — *Fondo Spiga*

1686—1728 = 86 voll.

E' la collezione delle lettere ricevute e scritte da Mons. Agostino Stefani, vescovo titolare di Spiga, Vicario Apostolico della Alta e Bassa Sassonia dal 1705 al 1728. Questo fondo è di grande importanza per la storia ecclesiastica della Germania.

VII. — *Fondo Consalvi*

Il famoso Segretario di Stato Ercole Consalvi (1757—1824) fu poi (1824) alla fine della sua vita Prefetto della S. Congregazione «de Propaganda Fide», alla quale lasciò il suo archivio privato, che costituisce il fondo sopraindicato.

I documenti, com'è facile vedere dall'accluso elenco, riguardano piuttosto la storia della famiglia Consalvi, l'attività letteraria ed alume l'attività svolte dal Consalvi in Curia [1].

---

[1] I 48 volumi degli «Acta S.C. Pro Negotiis Ritus Orientalis» furono ceduti nel marzo 1961 all'Archivio della S. Congregazione per la Chiesa Orientale.

FONDO CARDINAL CONSALVI

I. - Toscanella Città Nobile.
Nobiltà delle famiglie Consalvi e Maccabei.
Antica nobiltà delle Famiglie Consalvi e Brunacci.
II. - Eredità Perti.
III. - Materie scolastiche.
Poesie.
IV. - Produzioni letterarie e letteratura.
V. - Musica.
VI. - Cause presso il Tribunale della Segnatura di Giustizia, di cui era Prefetto l'Em.^{mo} Consalvi.
VII. - Cause in S. Rota in cui fu Uditore l'Em.^{mo} suddetto.
VIII. - Decisioni Rotali dal 1793 al 1797; tutte dell'Em.^{mo} Consalvi.
IX. - Sacra Congregazione del Concilio; Cause.
X. - Segue la S. Congregazione del Concilio.
XI. - Sacre Congregazioni di: S. Offizio, e Lauretana. Amministrazione della Pia Casa di S. Offizio.
XII. - Sacra Congregazione di Propaganda Fide. Difesa del Vescovo di Siria, ed altri affari delle chiese Oltamontane ed Estere.
XIII. - Processo in Causa Criminale contro più Individui di Gubbio.
XIV. - Segue il sudetto Processo Criminale contro più Individui di Gubbio.
XV. - Cause Processuali Criminali.
XVI. - Quesiti Legali.
XVII. - Agricoltura e Pubblici Edifici (Colosseo).
XVIII. - Amministrazione pubblica.
XIX. - Segue: Pubblica Amministrazione.
XX. — XXI. — XXII. — XXIII. — XXIV. - trasportato all'Archichivio Vaticano.
XXV. - Materie Legislative, Giurisdizioni controverse, Orazioni Funebri, Pastorali, Allocuzioni Concistoriali, Congregazione Cerimoniale.
XXVI. - Pii stabilimenti.
XXVII. - Polizia, Milizia, e Commissione Militare.
XXVIII. - Stampe diverse di più anni.
XXIX. - Conti particolari di Sua Em.^{za} e giustificazioni di più anni.
XXX. - Pio VI. Lettere a Sovrani, Cardinali, Legati Pontifici, e Paludi Pontine.
XXXI. - Carriera e requisiti Personali dell'Em.^{mo} Consalvi.
XXXII. - Proviste Ecclesiastiche di Sua Em.^{za}.
XXXIII. - Peripezie, Lettere Autografe dé Sovrani e particolari corrispondenze.
XXXIV. - Conti diversi dé denari amministrati. Malattia e morte di Pio VII, Conclave del 1823. Cessazione del ministero da Segretario di Stato.
Peripezie della S. Sede con l'Imperatore Bonaparte.

XXXV. - Notizie Istoriche. Trattative tra Pio VII e Napoleone. Malattia dell'Em.^{mo} Consalvi Elogio nella morte dello stesso Em.^{mo} Consalvi.
XXXVI. - Catalogo dei libri posseduti dal Cardinal Consalvi.
XXXVII. - Indice.

Miscellanea

Ein Zeichen für die hohe *Wertschätzung der Universität Salamanka in Missionskreisen* ist eine Eingabe des Fray Alonso Maldonado de Buendia O.F.M. an den Indienrat aus dem Jahre 1565. Nachdem er die wichtigsten Fragen und Probleme der amerikanischen Kolonien, speziell Mexikos, erneut zusammenfaßt, klingen seine Darlegungen aus in dem dringenden Verlangen nach einer kirchlichen Entscheidung dieser Fragen und zwar von Seiten der Universität Salamanka und ihrer Professoren, die in Verbindung mit 15 Prälaten unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Santiago und unterstützt durch einige wirkliche Kenner der Verhältnisse — unter diesen hebt er vor allem hervor den Dominikaner Fray Bartholomé de Las Casas und den Augustiner «Maestro fray alonso de la Veracruz» — die Probleme studieren und ihr Votum abgeben sollten. Nur die Autorität einer solchen Versammlung könne die Gewissen wirklich beruhigen. «Das halte ich für den Dienst Gottes Eurer Majestät für notwendig, ohne welche niemand gerettet werden kann.» (Vgl. Pedro Borges OFM, Un reformador de Indias y de la Orden franciscana bajo Felipe II: Alonso Maldonado de Buendia OFM. Archivo Ibero-Americano. XXI [Madrid, 1961], 89.) Beckmann

Alttestamentliche Parallelen bei afrikanischen Hirtenvölkern. — Missionaren und Forschern sind solche Parallelen immer wieder in Süd- und Ostafrika aufgefallen. M. Merker (Die Massai, Berlin 1904) hat als erster wegen dieser unleugbaren Übereinstimmungen einen Kulturzusammenhang zwischen ostafrikanischen Völkern und den Semiten der Bibel postuliert, fand aber für seine umstrittene Theorie mehr Ablehnung als Gefolgschaft. Gleichwohl: gewisse Parallelen sind da, und damit blieb das Problem bisher ungelöst. Neuerdings hat Professor Jensen (Frankfurt) die offene Frage wieder aufgegriffen und mit neuem Material und andern Perspektiven nach einer Antwort gesucht. Als Parallelen in Afrika und im alttestamentlichen Kulturkreis erwähnt er besonders: einen bestimmten Opferritus (1. Mos. 15, 9 ff), das Tor als heilige (Opfer-)Stätte (2. Mos. 21, 6; 5. Mos. 15, 17), die Ziege als Opfertier, die Behandlung des Blutes, das Verbot, Schweinefleisch zu essen, und das absolute Erstgeburtsrecht. Nach sehr vorsichtiger Analyse und mit allen erforderlichen Reserven glaubt er aussagen zu dürfen: «Dieses sind vielleicht alles in allem sehr wenige Elemente, aber sie scheinen mir doch charakteristisch genug, um daraus zu folgern, daß ein Vorläufer der Kultur des Alten Testamentes mit der nilotischen Kultur Nordost-Afrikas verwandt gewesen ist. Daraus ergibt sich eine Erklärung dafür, daß überall dort, wohin die nilotische Kultur gekommen ist, insbesondere nach Süd-Afrika, Einflüsse alttestamentarischer Art beobachtet werden können» (464) (Ad. E. Jensen, Beziehungen zwischen dem Alten Testament und der nilotischen Kultur in Afrika. In: Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin. Columbia University Press 1960. SS. 440–466). Georg Höltker

Arabische Bibelübersetzungen vom Frühmittelalter bis zum 19. Jahrhundert

Von P. Dr. Joseph *Henninger* S.V.D., Freiburg i. Ue.

Einleitung

Die Geschichte der arabischen Bibelübersetzungen umfaßt mehr als ein Jahrtausend, liegt aber in mancher Hinsicht, vor allem bezüglich ihrer Anfänge, noch im Dunkeln. Der Erforschung der christlichen arabischen Literatur galt die Lebensarbeit von Msgr. Georg Graf (1875–1955); seine ersten einschlägigen Arbeiten erschienen schon kurz nach 1900, Abschluß und Krönung seines Lebenswerkes war die monumentale fünfbändige «Geschichte der christlichen arabischen Literatur» (Città del Vaticano 1944–1953) [1], die auch für die Geschichte der arabischen Bibelübersetzungen die reichste Fundgrube darstellt. Bevor auf Einzelheiten eingegangen wird, dürfte es angebracht sein, zunächst etwas über die historischen Voraussetzungen, über das Bedürfnis nach arabischen Bibelübersetzungen und damit über die Grundzüge der Geschichte des Christentums im arabischen Sprachgebiet zu sagen.

Wenn man von «arabischen Christen» spricht, so sind hier zwei ganz verschiedene Gruppen zu unterscheiden: 1. Araber der Abstammung nach, Bewohner der arabischen Halbinsel und ihrer unmittelbaren Randgebiete, die vor ihrer Christianisierung arabisch sprachen; 2. Arabisierte, die von Haus aus eine andere Sprache hatten und diese auch nach ihrer Christianisierung zunächst beibehielten, aber nach der islamischen Eroberung die Sprache des Herrenvolkes, Arabisch, annahmen; diese finden sich vor allem im Irāk, in Syrien und Palästina (nach den heutigen politischen Grenzen: in Syrien, Libanon, Jordanien und Israel) und in Ägypten [2].

---

[1] Georg Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. 5 Bde. Città del Vaticano 1944–1953. I. Band: Die Übersetzungen. 1944. Studi e Testi 118 (vgl. NZM 2 [1946] 143); II. Band: Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts. 1947. Studi e Testi 133 (vgl. NZM 4 [1948] 174); III. Band: Die Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts (Melchiten, Maroniten). 1949. Studi e Testi 146; IV. Band: Die Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts (Syrer, Armenier, Kopten. Missionsliteratur, Profanliteratur). 1951. Studi e Testi 147; V. Band: Register. 1953. Studi e Testi 172. – Über Quellen und Vorarbeiten siehe Graf I 6–11. 88. 89–195 passim. Neuere Zusammenfassungen, die naturgemäß weitgehend von Graf abhängig sind: J. Assfalg, Art. Arabien. IV. Arabisch-christl. Literatur, in: Lexikon f. Theol. u. Kirche [2]I (Freiburg i. Br. 1957) Sp. 789 f.; ders., Art. Bibelübersetzungen. V. 2) Arabische Bibelübersetzungen. Ebd. II (1958) Sp. 394–396; ders., Art. Arabische christliche Literatur, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart [3]I (Tübingen 1957) Sp. 529–531; Arthur Vööbus, Early Versions of the New Testament (Stockholm 1954) 271–297.

[2] Diese Doppelbedeutung des Wortes «Araber» ist immer zu beachten, wenn von Arabern, etwa in Palästina, in Ägypten, in Nordafrika die Rede ist. Vgl. darüber schon den (damals anonym veröffentlichten) Artikel von Ch. Clermont-Ganneau, The Arabs in Palestine. The Palestine Exploration Fund Quarterly Statement 1875, 199–214. Der umfassende Gebrauch des Wortes «Araber» ist nicht unberechtigt, da es sich bei

Dagegen ist auf der arabischen Halbinsel nach dem Sieg des Islams das einheimische Christentum fast restlos untergegangen. (Mohammed selbst hatte arabischen Christengemeinden unter den üblichen Bedingungen Duldung gewährt [3], aber in der Folgezeit erlagen diese allmählich dem wachsenden Druck des Islams oder wurden zur Auswanderung gezwungen [4].) — Einen Sonderfall stellen die arabisierten Christen in Spanien dar (Mozaraber = *musta'riba,* Arabisierte), die unter der islamischen Herrschaft die arabische Sprache angenommen hatten, sie aber nach der Reconquista wieder aufgaben [5]. Aus diesem Sachverhalt ergibt sich: Für die Geschichte der arabischen Bibelübersetzungen sind die arabischen (genauer gesagt: arabisierten) Christen außerhalb der arabischen Halbinsel quantitativ von größter Bedeutung, weil es eben innerhalb Arabiens schon bald nach dem Sieg des Islams, abgesehen von einigen Randgebieten im Norden, keine bedeutenden Christengemeinden mehr gab [6]. Dagegen ist die frühe (vorislamische) arabische Christenheit insofern von besonderem Interesse, als sich an ihr Vorhandensein die Frage knüpft, ob es bereits in vorislamischer Zeit arabische Bibelübersetzungen gegeben hat.

Zur Geschichte des Christentums im vorislamischen Arabien

Wie oben bemerkt, erfolgte die Arabisierung christlicher Gemeinden außerhalb Arabiens erst nach den großen islamischen Eroberungen. Für «arabische Christen» bis zum 7. Jahrhundert kommt also nur die arabische Halbinsel selbst in Betracht. Dabei darf der Begriff Arabien aber nicht zu eng gefaßt werden; denn erstens hat die arabische Halbinsel

---

Volkszugehörigkeit ja in erster Linie um sprachliche und kulturelle Gemeinsamkeit handelt, kann aber zu Mißverständnissen Anlaß geben. Deshalb gebrauchen z. B. manche englische Autoren für die Bewohner der arabischen Halbinsel die Bezeichnung «Arabians», für die Gesamtheit der arabischsprechenden Völker «Arabs» (siehe Edward Atiyah. The Arabs. The origins, present conditions, and prospects of the Arab World [Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1955] 7 f.).

3 Siehe H[enri] Lammens S. J., Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth) 5 (1911–12) 648–668; Jakob Sperber, Die Schreiben Muhammads an die Stämme Arabiens. Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin 19/2 (1916) 1–93, bes. 41–44. 88–93; R. Aigrain, in: Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques III (Paris 1924), col. 1287. 1290–1291 (im Art. Arabie, ebd. col. 1158–1339); Graf I 53; D. S. Attema (wie unten Anm. 27) 15 f. 25 Anm. 108–117.

4 Lammens, Mélanges 3 (1908) 268; 5 (1911–12) 668–688; Aigrain, col. 1291. 1303–1306. 1315. 1325–1332; Attema 16. 25 Anm. 118–124; Henri Charles, Le christianisme des Arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'hégire (Paris 1936) 83 f. 98–100.

5 Allgemeines über die Christen in Spanien unter islamischer Herrschaft: R[einhart] Dozy, Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711–1110). (Leyde 1861), bes. Livre II: Les chrétiens et les renégats. (Nouvelle édition revue et mise à jour par E. Lévi-Provençal [Leyde 1932] tome I 251–362; tome II 1–114); weitere Literatur siehe bei J. Henninger, in: Das Laienapostolat in den Missionen. Festschrift, Prof. Dr. Johannes Beckmann SMB zum 60. Geburtstag dargeboten (Schöneck-Beckenried 1961) 356 f. – Über die christlich-arabische Literatur der Mozaraber, speziell ihre Bibelübersetzungen, siehe Graf I 10. 87. 124. 179 f., und die kurzen Zusammenfassungen bei Assfalg (wie oben Anm. 1); Vööbus 287. 295 f.

6 Siehe oben Anm. 4. Über die arabisierten Christen siehe Graf I 59–77; Pierre Rondot, Les Chrétiens d'Orient (Cahiers de l'Afrique et de l'Asie, 4. Paris 1955); vgl. die Rezension: Anthropos 55 (1960) 599 f.

im Norden keine natürlichen Grenzen, sondern diese Grenzen wurden zu verschiedenen Zeiten verschieden bestimmt, je nach den ethnischen und politischen Verhältnissen [7], und zweitens war bereits in vorislamischer Zeit eine allmähliche Infiltration arabischer Stämme in die Randgebiete – Transjordanien, Syrien und Irāk – hinein erfolgt [8].

Die wichtigste Literatur über das Christentum im vorislamischen Arabien bis 1946 wurde in dieser Zeitschrift bereits besprochen [9]; einige seitdem erschienene bzw. erst später zur Kenntnis des Schreibenden gelangte Arbeiten können hier beigefügt werden. An Gesamtdarstellungen ist vor allem die kurze, aber sehr sorgfältige und gut dokumentierte Einführung von G. Graf zu nennen [10], ferner die Vorlesungsmanuskripte von C. A. Nallino, die erst 1941 aus seinem Nachlaß veröffentlicht wurden [11]. Ein interessantes Teilgebiet, den Einfluß christlicher (und jüdischer) Glaubenslehren auf verschiedene altarabische Dichter, behandeln die, verhältnismäßig wenig beachteten, Arbeiten von Joachim W. Hirschberg [12]. Dazu kommen noch verschiedene kleinere Publikationen, und Erwähnungen dieses frühen Christentums in größerem Zusammenhang [13].

Wie stellt sich, nach diesen neuesten Forschungsergebnissen, die Geschichte des Christentums in Arabien dar? Man könnte geneigt sein, eine Ausbreitung des Christentums in Arabien schon in *apostolischer Zeit* anzunehmen, gestützt auf verschiedene Stellen des Neuen Testamentes. So werden unter den am Pfingstfest in Jerusalem anwesenden (und durch die Predigt des Apostels Petrus bekehrten) Juden bzw. Proselyten auch Araber genannt (Apg 2, 11); jedoch ist zweifelhaft, ob hier wirklich von Arabern im ethnischen Sinne die Rede ist. Otto Eißfeldt hat in einer kleinen, aber gründlichen und instruktiven Studie [14] den Nachweis geliefert, daß die textkritischen Beanstandungen der Worte «Kreter und Araber» am Schluß der «Völkertafel» (Apg 2, 5–11) sachlich nicht gerechtfertigt sind [15], kommt aber dann, auf Grund verschiedener biblischer, besonders alttestamentlicher, Stellen [16] zu folgender Deutung: »Von der Tatsache aus, daß im Neuen wie im

---

7 Vgl. Th. Nöldeke, Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Ges. 29 (1875) 419–422; Aigrain 1158 f.; siehe auch unten Anm. 19 und 20.

8 René Dussaud, Les Arabes en Syrie avant l'Islam (Paris 1907); ders., La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam (Paris 1955), bes. 11–161; siehe auch unten Anm. 21–24.

9 J. Henninger, Christentum im vorislamischen Arabien (Rubrik: Literarische Umschau). NZM 4 (1948) 222–224. Vgl. auch J. Henninger, Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran. NZM 1 (1945)–6 (1950), passim (Buchausgabe: Schöneck-Bekkenried 1951).

10 Graf I 11–27; Literatur bes. ebd. 11 Anm. 1, mit Ergänzungen: II 481 f.

11 Carlo Alfonso Nallino, Ebrei e Cristiani nell'Arabia preislamica. [Inedito], in: Raccolta di scritti editi e inediti, a cura di Maria Nallino (6 voll. Roma 1939–1948) III (1941) 87–156, bes. 121–156 (von Graf II 481 als besonders wichtig hervorgehoben.)

12 Der Sündenfall in der altarabischen Poesie. Rocznik Orientalistyczny (Lwów) 9 (1933) 22–36; Christen und Juden in der altarabischen Dichtung. Ebd. 11 (1935) 100–127 (polnisch, mit deutscher Inhaltsangabe ebd. 126 f.); Jüdische und christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Islams (Kraków 1939).

13 Enno Littmann, Jesus in a Pre-Islamic Arabic Inscription. The Muslim World 40 (1950) 16–18 (es handelt sich um eine thamudische Inschrift – 2. oder 3. Jahrhundert n. Chr.? – die nach Littmann das älteste Dokument bodenständigen Christentums in Nordarabien darstellt; seine Lesung und Deutung wird aber in Zweifel gezogen durch A. van den Branden, Une inscription thamoudéenne (pseudo-chrétienne?), Le Muséon 63 [1950] 47–51); Michelangelo Guidi, Storia e cultura degli Arabi fino alle morte di Maometto (Firenze 1951), bes. 143–155 und 176–187 passim (auch Index s. v. Cristianesimo); Régis Blachère, Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C., I (Paris 1952) 52–58 passim und die dort verzeichnete Literatur; Vööbus 271–274; J. Assfalg, Art. Arabien. III. Kirchengeschichte. Lexikon f. Theol. und Kirche ²I (1957) Sp. 788 f. Siehe auch unten Anm. 18–32.

14 Otto Eißfeldt, Kreter und Araber. Theologische Literaturzeitung 72 (1947) Sp. 207–212.

15 A. a. O. Sp. 207 f.

16 A. a. O. Sp. 208–210.

Alten Testament die Menschheit ... gern in eine westliche, ans Meer gebundene und auf Seefahrt angewiesene und eine östliche, sich des Karawanenverkehrs bedienende Hälfte eingeteilt und daß – wenigstens im Alten Testament – jede dieser beiden Hälften durch zu ihr gehörende Völker, Stämme oder Städte vertreten werden kann, wobei dann deren Namen nicht eigentlich diese Größen bezeichnen, sondern die ganze Menschheitshälfte, der sie angehören, die auf Inseln und Gestaden sitzende einerseits, die im Binnenland, besonders in der Wüste wohnende anderseits, daß jene Namen also fast appellativisch für Meeresanwohner und Wüstenbewohner gebraucht werden, fällt nun auch auf die ‚Kreter und Araber' von Acta 2, 11 neues Licht. Zum mindesten muß ernsthaft erwogen werden, ob nicht auch hier solch appellativische Verwendung von Völkernamen vorliegt ... Bei beiden Namen läge ihre Verwendung im appellativischen Sinne ganz außerordentlich nahe ... Will aber, wie es nach dem Voranstehenden wahrscheinlich geworden ist, Krētes kaì Arabes als ‚Meeresanwohner und Wüstenbewohner' oder auch ‚Westliche und Östliche' verstanden sein, so fügt dieses Wortpaar den vor ihm in unserer ‚Völkertafel' genannten Gruppen keine neue hinzu, sondern faßt sie alle noch einmal unter dem Gesichtspunkt zusammen, ob sie zur Inselwelt oder zum Wüstenbereich, zum Westen oder zum Osten gehören [17].» Mithin kann also diese Stelle nicht als eindeutiger Beweis dafür gebraucht werden, daß bereits durch die apostolische Predigt Gläubige unter Arabern (im ethnischen Sinne) gewonnen wurden. Auch die Erwähnung eines Aufenthaltes in Arabien durch Paulus (Gal 1, 17; vgl. 2. Kor 11, 32 f.; Apg 9, 23–25) ist kein Beweis für eine dort ausgeübte Missionstätigkeit; es ist eher anzunehmen, daß er sich dort in der Einsamkeit auf seine spätere Tätigkeit vorbereitete. Jedenfalls ist keine Nachwirkung von Missionstätigkeit im 1. Jahrhundert festzustellen; sichere Nachrichten über Christen in Arabien liegen erst Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrhunderts vor [18], und zwar zunächst aus dem Gebiet der römischen *Provincia Arabia*, die Transjordanien und Teile von Syrien umfaßte, «mit wechselnder Ausdehnung und nie gesicherten Ostgrenzen [19]». Das kirchliche Leben in diesem Territorium ist bis zum 7. Jahrhundert reichlich bezeugt, u. a. durch Teilnahme dortiger Bischöfe an den großen Konzilien des 4.–6. Jahrhunderts und durch Ruinen von Kirchen und Klöstern [20]. Die innerhalb der Provincia Arabia und in den angrenzenden Gebieten, außerhalb der Reichsgrenzen, nomadisierenden Araber wurden arabischen *Phylarchen* unterstellt, von denen seit dem 4. Jahrhundert manche mit ihren Stämmen zum Christentum übertraten [21]. Die größte Bedeutung unter diesen Phylarchien gewann seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts diejenige der *Ghassāniden*, deren Zentrum das Haurāngebiet war; dort wurde der Monophysitismus vorherrschend [22]. Ein Gegenstück zu diesem byzantinischen Pufferstaat bildete der Staat der *Lachmiden* mit der Hauptstadt Hīra (in der Nähe des unteren Euphrat), im 3. Jahrhundert gegründet, der zum sasanidischen Persien in entsprechender Abhängigkeitsbeziehung stand. Dort fand das Christentum spätestens zu Anfang des 5. Jahrhunderts Eingang. Bereits um die Mitte des 5. Jahrhunderts war ein großer Teil der Bewohner christlich,

---

17 A. a. O. Sp. 210–212.

18 Aigrain, col. 1159–1161.

19 Graf I 11.

20 Aigrain, col. 1161–1189; Robert Devreesse, Le christianisme dans la pénisule sinaïtique, des origines à l'arrivée des Musulmans. Revue Biblique 49 (1940) 205–223; ders., Le christianisme dans la province d'Arabie. Vivre et penser 2 [= Revue Biblique 51] (1942) 110–146; ders., Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Eglise jusqu'à la conquête arabe (Paris 1945), bes. 208–240; Graf I 11–15.

21 Aigrain, col. 1189–1200 passim; Devreesse, Revue Biblique 49 (1940) 205 f.; Graf I 13–15.

22 Aigrain, col. 1200–1219; Devreesse, Patriarcat d'Antioche 241–282 passim; Graf I 15–18; J. Henninger, Anthropos 53 (1958) 738 f. mit Anm. 34–40. Zu der dort zitierten Literatur ist noch zu ergänzen: Jean Sauvaget, Les Ghassanides et Sergiopolis. Byzantion 14 (1939) 115–130 (wieder abgedruckt in: Mémorial Jean Sauvaget I [Damas 1954] 147–164); Sidney Smith, Events in Arabia in the 6th Century A. D. Bulletin of the School of Oriental and African Studies 16 (1954) 425–468, bes. 443–448 passim. 464 f.; Irfan Kawar, Arethas, Son of Jabalah. Journal of the American Oriental Society 75 (1955) 205–216; ders., Ghassān and Byzantium: A New terminus a quo. Der Islam 33 (1957–58) 232–255.

und zwar nestorianisch; die Herrscherfamilie trat aber erst spät, wahrscheinlich erst im 6. Jahrhundert, zum Christentum über [23]. Von diesen Randgebieten aus, besonders von der Seite des byzantinischen Reiches her, wurden auch eine Reihe von *Nomadenstämmen* für das Christentum gewonnen [24]. Während Zentralarabien von dieser Missionstätigkeit weniger erfaßt wurde [25], breitete sich das nestorianische Christentum am Persischen Golf und der südost- und südarabischen Küste aus [26]. Eines der bedeutendsten christlichen Zentren war *Südwestarabien*, das Gebiet des heutigen Jemen [27]. Missionsversuche in diesem Gebiet im 3. und 4. Jahrhundert sind nur unsicher bezeugt oder waren jedenfalls nicht von nachhaltiger Wirkung, aber seit dem 5. Jahrhundert hatten sie größeren Erfolg. Die Existenz einer christlichen Bevölkerung ist auch durch Inschriften in einheimischer Sprache bezeugt, die monotheistischen Charakter haben; diese gehen zwar zum Teil auch auf jüdischen Einfluß zurück, zum Teil enthalten sie aber eindeutig christliche (trinitarische u. ä.) Formeln [28]. Diese südarabischen Christen waren teils monophysitisch, teils nestorianisch [29]. Ein bedeutsames Ereignis aus ihrer Geschichte ist die Verfolgung, die sie im ersten Viertel des 6. Jahrhunderts zu erdulden hatten. Diese knüpft sich an Namen des himjaritischen Königs Yūsuf As'ar, der zum Judentum übergetreten war und besser bekannt ist unter seinem Beinamen Dhū Nuwās (= der mit den Schläfenlocken). Lange Zeit hindurch waren diese Vorgänge nur durch die syrisch-christliche (und die von ihr abhängige islamische) literarische Überlieferung bekannt [30]; durch 1951/52 entdeckte

---

23 Aigrain, col. 1219–1233; Devreesse, Patriarcat d'Antioche 241–282 passim; Graf I 18–20; Henninger, Anthropos 53 (1958) 734–738, bes. 734 f. mit Anm. 6–16; zur Literatur noch zu ergänzen: Sidney Smith (wie oben Anm. 22) 429–431; vgl. auch ebd. 434–437. 441–448. 464 f.

24 Aigrain, col. 1189–1200; Charles, per totum; Graf I 13–15; vgl. auch Devreesse, Vivre et penser 2 [= Revue Biblique 51] (1942) 117 f.; Dussaud, Pénétration 87–90.

25 Vgl. Graf I 24. 26 f. Über das Christentum bei den zentralarabischen Kinda (siehe Graf I 27 und die dort zitierte Literatur; dazu jetzt noch zu ergänzen: Jacqueline Pirenne, Le Muséon 69 [1956] 171–178) vgl. besonders noch R. Köbert, Orientalia N. S. 25 (1956) 307.

26 Graf I 19 f. Vgl. auch unten Anm. 29.

27 Aigrain, col. 1233–1253; Graf I 20–23; Devreesse, Vivre et penser 2 [= Revue Biblique 51] (1942) 278–280; weitere Literatur siehe NZM 4 (1948) 223; jetzt noch beizufügen: D[irk] S[ijbolt] Attema, Het oudste Christendom in Zuid-Arabië. [Antrittsvorlesung] (Amsterdam 1949) (enthält in den Anmerkungen, S. 20–26, reiche Literaturangaben, leider mit vielen Druckfehlern). Über die Christen in Nedschrān in islamischer Zeit siehe ebd. 15–18; Reste dieser Gemeinde waren noch gegen Ende des 13. Jahrhunderts vorhanden (ebd. 17 f. 25 f. Anm. 125–137); vgl. auch Lammens, Mélanges 5 (1911–12) 681 f.; Aigrain, col. 1332.

28 G. Ryckmans, Les inscriptions monothéistes sabéennes, in: Miscellanea Historica in honorem Alberti de Meyer, I (Louvain-Bruxelles 1946) 194–205 (Université de Louvain. Recueil de travaux d'Histoire et de Philologie, 3me série, 22me fascicule); ders., Une inscription chrétienne sabéenne aux Musées d'Antiquité d'Istanbul. Le Muséon 59 (1946) 165–172; Jacques Ryckmans, L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam (Ma'în et Saba) (Louvain 1951) 212–217 passim. 226–233 passim. 240–243. 252. 309 f. 317–325. 341–346.

29 Graf I 20–23 (vgl. ebd. 16–20 über die Verbreitung von Nestorianern, Monophysiten und Anhängern des Chalcedonense – später Melchiten genannt, siehe unten Anm. 53 – in den nordarabischen Randgebieten); Attema 15. 25 Anm. 104–107 und die dort zitierte Literatur; vgl. auch Henri Grégoire, Mahomet et le Monophysisme, in: Mélanges Charles Diehl (Paris 1930) I (Histoire) 107–119 (dazu NZM 2 [1946] 118–120. Buchausgabe: Spuren christl. Glaubenswahrheiten im Koran, 27–29).

30 Siehe die oben Anm. 27 zitierte Literatur; ferner: Winand Fell, Die Christenverfolgung in Südarabien und die himjarisch-äthiopischen Kriege nach abessinischer Überlieferung. Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Ges. 35 (1881) 1–74; Axel Moberg, The Book of the Himyarites (Lund 1924); vgl. dazu NZM 4 (1948) 223 mit Anm. 10 und 11; Axel Moberg, Über einige christliche Legenden in der islamischen Tradition (Lund 1930); J. W. Hirschberg, Nestorian Sources of North-Arabian Traditions on the Establishment and Persecution of Christianity in Yemen. Rocznik Orjentali-

zeitgenössische Inschriften sind diese Berichte nun weitgehend bestätigt und die Ereignisse in ihrer zeitgeschichtlichen Verknüpfung (Kriege zwischen dem Jemen und dem christlichen Abessinien) aufgehellt worden [31].

Wie die bisherige Übersicht zeigt, waren die starken Positionen des Christentums in Arabien an den Rändern der Halbinsel, vor allem im Norden, Nordosten und Südwesten. Das westliche Randgebiet, der *Hidschāz* mit der damals schon bedeutungsvollen Stadt Mekka, hatte ebenfalls christliche Elemente unter seiner Bevölkerung; diese bestanden aber größtenteils aus Zugewanderten, zum Teil nichtarabischer Herkunft, bildeten unter sich keine Einheit, hatten keine hierarchische Organisation und deshalb auch keine große soziale Bedeutung [32]. So entstand also der Islam in einer Umgebung, in der das Christentum nur schwach vertreten war, während es in den etwas weiter entfernten Teilen Arabiens eine viel bedeutendere Rolle spielte.

Vorislamische Bibelübersetzungen?

Bei einer so weiten Verbreitung und teilweise schon jahrhundertelangen Einwurzelung des Christentums möchte man annehmen, daß sich auch schon früh das Bedürfnis nach einem allgemein verständlichen Bibeltext eingestellt und eine Übersetzung in die Volkssprache veranlaßt habe, wie dies anderswo im Vorderen Orient der Fall war; denken wir nur etwa an die alten syrischen, georgischen, armenischen, koptischen und äthiopischen Übersetzungen [33]. Jedoch gibt es *keine Textzeugen* für arabische Bibelübersetzungen aus dieser Frühzeit und auch keine Beweise dafür, daß in einem der genannten Gebiete die Liturgie in arabischer Sprache gefeiert wurde. Die literarischen Indizien sprechen vielmehr dafür, daß überall eine fremde Sprache als Kirchensprache diente, in der Provincia Arabia das Griechische [34], im Ghassāniden-Bereich das Aramäische [35], in Hīra das Syrische [36]. Auch für Südarabien liegen Indizien für Gebrauch des Syri-

---

styczny 15 (1939–49) 321–338; Sidney Smith, Bulletin of the School of Oriental and African Studies 16 (1954) 451–463 passim; Jacques Ryckmans, La persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle (Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, I. Istanbul 1956) (beste Zusammenfassung unter Berücksichtigung auch der epigraphischen Materialien [siehe unten Anm. 31]; Inhaltsangabe: Anthropos 55. 1960. 254 f.).

31 G. Ryckmans, Inscriptions sud-arabes. Dixième série. Le Muséon 66 (1953) 267–317 (bes. 275–310); Jacques Ryckmans, Inscriptions historiques sabéennes de l'Arabie centrale. Ebd. 319–342 (bes. 326–342); Werner Caskel, Entdeckungen in Arabien (Köln und Opladen 1954); dazu Inhaltsangabe Anthropos 50 (1955) 444; Rezension von J. Henninger: Zeitschrift für Ethnologie 80 (1955) 151 f.; Rezension von J. Ryckmans: Bibliotheca Orientalis 14 (1957) 91–95.

32 Aigrain, col. 1253–1260; Graf I 24. – Die grundlegende Studie, auf die sich Aigrain und Graf stützen, ist: Henri Lammens, Les chrétiens à la Mecque à la veille de l'hégire. Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale 18 (1918), wieder abgedruckt in: L'Arabie Occidentale avant l'Hégire (Beyrouth 1928) 1–49. Seine Deutung der in den frühislamischen Quellen erwähnten Ahābīsch als (christliche) Abessinier ist aber neuerdings angegriffen worden; siehe: W[illiam] Montgomery Watt, Muhammad at Mecca (Oxford 1953) Excursus A, 154–157 (in der französischen Übersetzung: Mahomet à La Mecque [Paris 1958] Appendice A, 197–201); Muhammad Hamidullah, Les «Ahābīsh» de la Mecque, in: Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida (Roma 1956) I 434–447.

33 So argumentiert A. Baumstark; siehe Graf I 36 f. Vgl. auch unten Anm. 45–48.

34 Graf I 27 f. 37.

35 Graf I 28. 37.

36 Graf I 28. 37. 39.

schen vor [37], und bei dem starken Einfluß, den Abessinien dort hatte, ist auch mit dem Äthiopischen zu rechnen [38].

Man hat allerdings versucht, auf verschiedenen *indirekten Wegen* die Existenz vorislamischer Bibelübersetzungen nachzuweisen, aber eindeutige Beweise dafür konnten nicht erbracht werden.

Daß Mohammeds Kenntnisse vom Christentum, wie sie sich im Koran widerspiegeln, nicht auf Lesung einer arabischen Bibelübersetzung, sondern auf mündliche Mitteilungen zurückgehen, ist heute so gut wie allgemein anerkannt [39]. Auch die Zitate aus dem Alten und Neuen Testament, die sich bei frühislamischen Autoren finden — es handelt sich vor allem um Mohammed-Biographen [40] und um Polemiker [41] — entstammen nicht einer geläufigen arabischen Übersetzung, die sich in den Händen ihrer christlichen Zeitgenossen befunden hätte, sondern sind fallweise aus einer anderssprachigen, meist syrischen, Vorlage übersetzt [42]. Zu dem gleichen

---

37 Graf I 28 mit Anm. 4.

38 «In Südarabien ... sind bis jetzt Dokumente einer Buchschrift und damit einer Literatur irgendwelcher Art nicht gefunden worden. Es fehlen damit auch sichere Indizien für eine Entscheidung, ob die Kultsprache in den nachweislich vorhandenen Kirchen südarabisch mit einer bodenständigen Schrift oder syrisch oder äthiopisch war, je nach der Zugehörigkeit der einzelnen christlichen Gemeinden zur jakobitischen oder nestorianischen oder abessinischen Kirche.» (Graf I 39). Für Äthiopisch als Kirchensprache kann man aber (außer einem nicht eindeutigen Zeugnis über ein Evangelienbuch, siehe Graf I 39 Anm. 4) auch auf die Tatsache hinweisen, daß sich in der Sprache des Korans eine Anzahl religiöser Termini äthiopischer Herkunft finden; siehe J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums [2] (Berlin 1897) 232; Theodor Nöldeke, Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft (Straßburg 1910) 46–60; Arthur Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān (Baroda 1938), bes. 305 d–307 b (Index s. v. Ethiopic); Attema 13 f. 24 Anm. 87–97; Vööbus 272.

39 Siehe Graf I 41–43; vgl. auch Henninger, Spuren christlicher Glaubenswahrheiten, passim; Vööbus 274 f. – Charles Cutler Torrey, The Jewish Foundation of Islam (New York 1933) 39–41, hält es für möglich, daß Mohammed, von einem jüdischen Gewährsmann unterrichtet, Teile des Alten Testaments in hebräischer bzw. aramäischer Sprache gelesen habe, aber an Torreys Thesen ist vielfach Kritik geübt worden (siehe besonders: B. Heller, Revue des études juives 98 [1934] 5–8; J. Fück, Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges. 90 [1936] 510–512; Rocznik Orjentalisticzny 11 [1935] 228–232); und selbst wenn Torreys Annahme richtig wäre, würde sie eher eine Bestätigung dafür darstellen, daß es keine arabische Übersetzung gab, die Mohammed hätte lesen können. Übrigens sagt Torrey selbst ausdrücklich (a. a. O. 41), daß Mohammeds Kenntnisse über den Inhalt der Bibel größtenteils aus mündlichen Mitteilungen stammen mußten. Auch A. Baumstark, der sich sehr um den Nachweis vorislamischer arabischer Bibelübersetzungen bemüht (siehe unten Anm. 45–48) betont nachdrücklich, daß Mohammed diese nicht zu Gesicht bekommen hat (also ganz von mündlichen Informationen abhängig war). Siehe A. Baumstark, ZM 22 (1932) 323; dazu Henninger, NZM 1 (1945) 313 f. (= Buchausgabe: Spuren christlicher Glaubenswahrheiten, S. 16 f.) mit Anm. 67–69.

40 Graf I 43 f.

41 Graf I 44–51; Vööbus 276 f. – Auch liegen bei islamischen Autoren einige Notizen über angeblich vorhandene Bibelübersetzungen vor, deren historischer Wert aber gering ist (siehe die Erörterung der einzelnen Belege bei Graf I 34–36).

42 Dies zeigt Graf (I 44–47) besonders ausführlich bezüglich des vom nestorianischen Christentum zum Islam übergetretenen aṭ-Ṭabarī (gest. 923), gegen A. Baumstark und Fr. Taeschner; über einige andere (teils gleichzeitige, teils spätere) islamische Polemiker ebd. 47–51, mit Nachtrag II 482. Es ergibt sich, daß Ṭabarī keine arabische Bibelübersetzung benutzt hat, sondern einen syrischen, nach Art eines Targums paraphrasierenden Text, den er selbständig ins Arabische übersetzte.

Ergebnis führt eine Überprüfung der Schriftzitate bei den ältesten christlichen Autoren, die sich der arabischen Sprache bedient haben. «Es kommen hier in Betracht Theodor Abū Qurra (gest. um 820) für die Melchiten, sein Zeitgenosse Abū Rā'iṭa für die Jakobiten, der unter dem Namen 'Abd al-Masīh al-Kindī sich vorstellende Verfasser der Apologie des Christentums bei den Nestorianern (9. Jahrhundert?) und Severus ibn al-Muqaffa' bei den Kopten 10. Jahrhundert)»[43]. Bei einer Prüfung der Bibelzitate dieser Autoren «... ist zu konstatieren, daß alle Genannten im Gebrauch des Schrifttextes gänzlich unabhängig voneinander sind, also keinen gemeinsamen arabischen Bibeltext benutzt haben. Aber auch jeder für sich liefert durch die Art seiner Zitation den Beweis, daß er keine arabische Bibel vor sich hatte, die er ausschrieb, sondern einen anderssprachigen Text selbständig für seine Zwecke übersetzte. Die mannigfache Beweglichkeit in der Zitationsweise des Abū Qurra läßt erkennen, daß er sich zum großen Teil auf das Gedächtnis verließ ... Abū Rā'iṭas Schriftbelege haben alle Eigentümlichkeiten einer selbständigen Arbeit: Umschreibungen und Erweiterungen, freie Inhaltsangaben längerer Bibelstellen, exegetisierende Zusätze und verschiedene Übersetzungen gleicher Bibelworte bei wiederholter Anführung, letzteres ein am meisten zu beachtendes Indicium für die Unabhängigkeit von einer arabischen Vorlage ... Das Gleiche ist im allgemeinen von al-Kindī zu sagen. Bemerkenswert ist der wechselnde Charakter seiner alttestamentlichen Zitate ... Severus ibn al-Muqaffa' ist ... im Gebrauch der Bibel gänzlich abhängig vom Schrifttum in der alten Volkssprache [= Koptisch] ... Die obigen Feststellungen beweisen, daß in den Nationalkirchen der vier Autoren eine arabische Bibel wenigstens von allgemeiner Geltung und Verwendung zu ihrer Zeit noch unbekannt war. Daß einzelne Kirchen und besonders Klöster im Besitze von arabischen Bibeltexten waren und solche in wechselnder Gestalt gebrauchten, will nicht bestritten werden ...[44]»; (aber diese lassen sich nicht auf vorislamische Zeit zurückdatieren).

Allerdings hat A. Baumstark noch auf einem anderen Wege den Beweis für die Existenz vorislamischer arabischer Übersetzungen, wenigstens von bestimmten Teilen der Hl. Schrift, zu erbringen versucht. Abgesehen von dem oben (Anm. 33) erwähnten Analogieschluß geht er von verschiedenen textkritischen Beobachtungen aus. Zunächst ist die älteste Gestalt einer arabischen Übersetzung aller vier Evangelien bezeugt durch drei Handschriften, von denen zwei dem 9. und eine dem 11. Jahrhundert angehört. In der Handschrift aus dem 11. Jahrhundert repräsentieren nun die eingefügten Bemerkungen über die Verwendung der Perikopen im Gottesdienst eine Ordnung des Kirchenjahres und Verteilung der Lesungen, wie sie dem 5. oder dem frühen 6. Jahrhundert entspricht, aber später (bei Einführung der byzantinischen Reichskirchenordnung) abgeschafft wurde; dies erklärt Baumstark so, daß die arabische Evangelienübersetzung bereits

---

[43] Über diese vier Autoren siehe Graf II 7–26 (Abū Qurra). 135–145 (al-Kindī). 222–226 (Abū Rā'iṭa). 300–317 (Severus ibn al-Muqaffa'); vgl. auch Vööbus 277–280; über die vier großen Gemeinschaften, deren Repräsentanten sie sind, siehe unten Anm. 52–63.

[44] Graf I 51 f.

vor diesen Veränderungen des Kirchenjahres und der Perikopenordnung, also in vorislamischer Zeit, angefertigt wurde [45]. So scharfsinnig Baumstarks Beobachtungen sind, bilden sie doch kein durchschlagendes Argument; Graf weist demgegenüber auf zwei andere Erklärungsmöglichkeiten hin: «[1.] Es bleibt aber immerhin die Möglichkeit, daß ein Übersetzer erst späterer Zeit (8. oder 9. Jahrhundert) die einer früheren Zeit angehörige griechische Vorlage wortgetreu bis auf die Rubriken mehr als ein literarisches Denkmal wiedergegeben hat. [2.] Übrigens fehlen uns sichere Kriterien über die zeitliche Dauer lokaler Gewohnheiten, etwa im Sinaikloster, aus dem obige Textzeugen stammen, und über Termine des Ersatzes älteren Brauches durch die Einführung des byzantinischen Ritus. Meines Erachtens besteht wenigstens kein zwingender Grund, die tatsächlich bisher als älteste erkannte Evangelienübersetzung in die Zeit vor dem Islam hinaufzudatieren [46].» Auch Baumstarks Versuch, den arabischen Psalmen-Text einer Handschrift aus dem 10. Jahrhundert auf einen noch «unrezensierten Septuagintatext» und damit auf das 5. oder 6. Jahrhundert zurückzuführen, stützt sich auf (quantitativ wie qualitativ) nicht ausreichendes Material und erbringt daher keinen schlüssigen Beweis [47]. Da auch seine sonstigen indirekten Argumente nicht durchschlagend sind [48],

---

45 Siehe Anton Baumstark, Die sonntägliche Evangelienlesung im vorbyzantinischen Jerusalem. Byzantinische Zeitschrift 30 (1929–30) 350–359 [bei Graf I 40 Anm. 3 versehentlich: Evangelienübersetzung]; ders., Das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache. Islamica 4 (1931) 562–575, bes. 570–575; ders., Eine frühislamische und eine vorislamische arabische Evangelienübersetzung aus dem Syrischen. Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti (Rom 1938) 682–684, bes. 683 f.; vgl. Henninger, NZM 1 (1945) 313 f. (Buchausgabe: Spuren christlicher Glaubenswahrheiten, 16 f.) mit Anm. 68 und 69. Zum Ganzen siehe: Graf I 36–41, bes. 40 f. 43 f.; Vööbus 276–287 passim. 292 f.

46 Graf I 40 f.; vgl. auch ebd. 144–146; Vööbus 293.

47 Baumstark, Islamica 4 (1931) 569; ders., Der älteste erhaltene griechisch-arabische Text von Psalm 110 (109). Oriens Christianus 31 (III. Serie, Band 9) (1934) 55–66; ders., Arabische Übersetzung eines altsyrischen Evangelientextes und die Sure 21, 105 zitierte Psalmenübersetzung. Ebd. 165–188; zum Ganzen: Graf I 39. 114 f. 121.

48 Zu seinen Argumenten aus den Bibelzitaten bei islamischen Autoren siehe Graf I 47 Anm. 5. 49 mit Anm. 1 und 2. 50 mit Anm. 3; Vööbus 276 f. – Baumstark legte auch besonderen Wert auf den Umstand, daß das Zitat Joh. 15, 23 – 16, 2 bei Ibn Ishāq (gest. 768; vgl. Graf I 43 f.) auf eine Übersetzung aus dem Syrischen zurückgeht, und zwar nicht auf den Peschitta-Text, sondern auf einen altsyrischen, der Peschitta vorausgehenden Text; siehe Baumstark, Eine altarabische Evangelienübersetzung aus dem Christlich-Palästinensischen. Zeitschrift für Semitistik 8 (1932) 201–209; vgl. auch oben Anm. 47. Dieser Ansicht liegt die richtige Beobachtung zu Grunde, daß die Vorlage (dieses Zitates und auch anderer Evangelienzitate bei islamischen Autoren) tatsächlich ein altsyrischer (Vor-Peschitta-)Text war; Vööbus weist jedoch nach, daß diese Textform auch noch später, neben der Peschitta, bis ins 9. Jahrh. hinein, im Gebrauch war. Deshalb können alle darauf basierenden arabischen Übersetzungen sehr wohl in der Omaijadenzeit (661–750) oder gar erst in der Abbasidenzeit (750–1258) entstanden sein, und daher ist Baumstarks Schluß auf vorislamisches Alter dieser Übersetzungen nicht zwingend. Siehe Vööbus 81–88 (bes. 84–88). 276–287 (bes. 280 f. 284–287). 292 f. – Alfred Guillaume, The Version of the Gospels Used in Medina circa 700 A.D. (Al-Andalus 15 [1950] 289–296) befaßt sich ebenfalls mit dem Zitat aus dem Johannes-Evangelium bei Ibn Ishāq, scheint aber weder die Arbeiten von Baumstark noch das Werk von Graf zu kennen; jedenfalls zitiert er sie nicht. Auf Grund genauer Analyse kommt er zu dem Ergebnis, daß der zugrundeliegende Text ein palästinisch-syrischer (Vor-Peschitta-) Text war, und daß ihn wahrscheinlich ein

bleibt die Frage nach der Existenz einer arabischen Bibelübersetzung in vorislamischer Zeit nach wie vor offen [49]. Auf festeren Boden kommen wir frühestens im 8. Jahrhundert, also in bereits islamischer Zeit.

Arabische Bibelübersetzungen aus dem Mittelalter (7.–15. Jahrhundert)

Die arabischsprechenden christlichen Kirchen im islamischen Mittelalter

Wie bereits oben (S. 201) erwähnt, handelt es sich bei den «arabischen» Christen durchgehend um erst nachträglich arabisierte Gruppen. Damit hängt es auch zusammen, daß diese christlich-arabische Literatur vielfach mehr das vulgäre als das klassische Arabisch gebraucht. «Die ältesten Literaturschöpfungen, das sind die Übersetzungen und die volkstümlichen Belehrungsschriften im südpalästinischen Raum der melchitischen Kirche, reflektierten ingesamt die volksmäßige Umgangssprache als das gegebene Verständigungsmittel unter Vernachlässigung der grammatikalischen Regeln und mit Verzicht auf einen höheren Stil ... Jedoch wäre es Unrecht, der gesamten christlich-arabischen Literatur geringschätzig das Charakteristikum der sprachlichen Vulgarität anzuhängen. Die allermeisten Autoren der Originalwerke befleissigen sich einer korrekten, ja viele von ihnen einer klassischen Sprache ... [50].» Was speziell die Übersetzungsliteratur angeht, so ist nur die frühe südpalästinische, deren Handschriftenreste sich vor allem im Sinaikloster und in geringerem Maße im Sabaskloster, südlich von Jerusalem, finden, «voll von Vulgarismen und Konzessionen an den Volksdialekt», während die in Syrien und im Irāk angefertigten Übersetzungen ein höhereres sprachliches Niveau haben [51]. Bevor auf Einzelheiten eingegangen wird, sei kurz auf die wichtigsten Gruppen dieser arabisierten Christen hingewiesen [52].

1. *Melchiten.* Nach dem Konzil von Chalzedon (451) wurden diejenigen Christen in Syrien, Palästina und Ägypten, die sich der (vom byzantinischen Kaiser protegierten) Entscheidung des Konzils unterwarfen und rechtgläubig blieben, von den Monophysiten

---

syrischsprechender Christ für Ibn Ishāq ins Arabische übersetzt hat. (Dieser hat seinerseits noch typisch islamische Veränderungen vorgenommen, z. B. «Vater» durch «Herr» ersetzt, u. ä., was aber hier für uns von sekundärer Bedeutung ist). Dieses Zitat bildet also keinen Beweis für das Vorhandensein einer arabischen Evangelien-Übersetzung zu Anfang des 8. Jahrh., wie man nach dem Titel vermuten könnte, erst recht nicht in vorislamischer Zeit (dies wird a. a. O. 296 ausdrücklich ausgeschlossen). Guillaumes Schlußfolgerungen sind also eine Bestätigung der Ansicht von Graf und Vööbus.

[49] Vööbus lehnt zwar Baumstarks Argumente für die Existenz vorislamischer Bibelübersetzungen als ungenügend ab (siehe oben Anm. 46 und 48), betrachtet es aber doch, auf Grund bestimmter Indizien, als wahrscheinlich, daß die Kommunität in Hīra (siehe oben Anm. 23) schon in vorislamischer Zeit eine arabische Übersetzung der Hl. Schrift besaß. Vor dem Aufkommen der arabischen Buchschrift (siehe Graf I 29–31) konnten diese Texte mit einem anderen Alphabet geschrieben sein, was kein einzig dastehender Fall wäre (siehe Graf I 28 f.; Vööbus 275 f. 285; vgl. auch unten Anm. 81, über die Wiedergabe eines arabischen Psalmentextes in griechischen Majuskeln).

[50] Graf I 5.

[51] Graf I 77 f.

[52] Allgemeines über die rechtliche und tatsächliche Lage der Christen unter den Kalifen und anderen islamischen Herrschern im Vorderen Orient siehe: Graf I 52–59; III 9–23; Rondot, passim, bes. 71–217; Alfred von Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen II (Wien 1877) 165–169. 172–177; A[dam] Mez, Die Renaissance des Islâms (Heidelberg 1922) 28–55, und Index s. v. Christen; A. S. Tritton, The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects (Oxford 1930), passim; ders., Islam and the Protected Religions. Journal of the Royal Asiatic Society 1931, 311–338; weitere Belege siehe in Festschrift J. Beckmann (wie oben Anm. 5) 345–371, bes. 347 Anm. 13. 351. 354–359.

spottweise *basilikoí*, «die Kaiserlichen», genannt (ins Syrische übersetzt: *malkānīyē*, arabisch *malakīyūn*, in der Vulgäraussprache *milkīyīn* oder *melkīyīn*, und dann wieder gräzisiert: *melchītai*). Ethnisch bestand diese Gruppe teils aus Griechen und aus hellenisierten einheimischen Elementen, teils aus solchen Einheimischen, die ihre Sprache (Aramäsch bzw. Syrisch) bewahrt hatten [53], diese aber später allmählich zugunsten des Arabischen aufgaben (wobei manchmal noch die alte Sprache als Kirchensprache erhalten blieb). Nur diese zweite Gruppe ist hier von Bedeutung. Ihre kirchliche Organisation umfaßte die drei Patriarchate Antiochien, Jerusalem und Alexandrien [54]. «In neuerer Zeit wird die Bezeichnung Melchiten nur mehr auf die mit der römisch-katholischen Kirche unierten Christen des byzantinischen Ritus arabischer Sprache in den drei genannten Patriarchaten angewandt, während die von Rom getrennten ‚Orthodoxen' sich *ar-rūm*, d. i. *Rhomaīoi* im Sinne von ‚Byzantinern' nennen [55].»

2. *Maroniten.* Diese Kirche hat sich durch Abtrennung von den Melchiten gebildet. Der Name leitet sich von einem einst zwischen Emesa und Apamea am rechten Orontesufer gelegenen, aber im 10. Jahrhundert zerstörten, Kloster ab, benannt nach dem heiligen Maron (Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts). Die Mönche dieses Klosters traten noch Ende des 6. Jahrhunderts gegenüber den Jakobiten entschieden für die Lehre des Konzils von Chalzedon ein [56]. Ob später die Bewohner des Maron-Klosters und die religiös von ihnen abhängige umwohnende Bevölkerung sich dem Monotheletismus anschlossen, ist eine heftig umstrittene Frage [57]. Seit dem 8. Jahrhundert wanderte diese Bevölkerung in das Libanon-Gebirge aus und schuf sich dort eine eigene kirchliche Organisation. 1182 vollzog ein Teil der Maroniten die Union mit Rom, der sich bis zum 16. Jahrhundert allmählich das ganze Volk anschloß [58].

3. *Nestorianer.* 420 löste sich die Kirche Persiens vom griechischen orthodoxen Patriarchate Antiochien und nahm bald die Lehre des Nestorius an. Der Nestorianismus breitete sich auch auf der arabischen Halbinsel aus (siehe oben S. 204–206) und behielt, unter seinem Patriarchen von Seleucia-Ktesiphon, der seit dem Ende des 8. Jahrhunderts in Bagdad residierte, in der Kalifenzeit eine bedeutende Machtstellung. Erst durch die Mongoleneinfälle wurde die nestorianische Kirche bis auf geringe Reste vernichtet [59].

4. *Jakobiten.* So nennen sich die syrischen Monophysiten nach dem Mönch Jakob Baradaeus (syrisch Burde'anā, arabisch Barda'ānī, Baradā'ī), der 543 zum Bischof geweiht wurde und 578 starb. Er hat die monophysitische Kirche dort organisiert, und seitdem gibt es auch eine Sukzession jakobitischer Patriarchen von Antiochien, die meistens aber nicht in dieser Stadt residieren konnten. Im Spätmittelalter erlebte diese Kommunität einen ähnlichen Niedergang wie die Nestorianer [60].

5. *Kopten.* «Der Name Kopten (arabisch *qibṭ* ..., von *Aigyptios*) stammt aus der Zeit der arabischen Eroberung und bezeichnet die Angehörigen der ... monophysitischen Nationalkirche Ägyptens ... [61].» Diese nahmen die Araber, als sie 639–642 Ägypten eroberten, geradezu als Befreier von der byzantinischen Unterdrückung auf, und wur-

---

53 Von Ägypten ist hier abzusehen, weil dort fast nur Griechen und Hellenisierte der Orthodoxie treu blieben, während die Einheimischen zum Monophysitismus übergingen. (Graf I 59 f.; vgl. unten Anm. 61–63).

54 Graf I 59–65. II 3–93. III 23–41. 79–298. IV 41–82 passim. – Unter den Melchiten ist auch der hl. Johannes von Damaskus zu erwähnen (etwa 675–749), der zwar griechisch schrieb, aber das Arabische beherrschte und beachtenswerte Kenntnisse des Islams besaß. Vgl. J. Henninger, NZM 9 (1953) 166 f. mit Anm. 2–6 und den dort zitierten Belegen, besonders: Louis Gardet et M.-M. Anawati, Introduction à la théologie musulmane (Paris 1948) 200–207.

55 Graf I 59 Anm. 3.

56 Graf I 65.

57 Graf I 66 f.

58 Graf I 67 f.; vgl. II 94–102. III 41–52. 299–512.

59 Graf I 68–70. II 103–219. III 61–69. IV 94–113. – Vgl. auch Mez 31; Gardet et Anawati 192–200.

60 Graf I 70–72. II 220–293. III 52–59. IV 3–41. – Vgl. auch Mez 31 f. 35. 37 f.; Gardet et Anawati 192–200.

61 Graf I 72.

den auch zunächst von den neuen Herren des Landes mit Duldsamkeit behandelt. Im Laufe der Zeit verschlechterte sich ihre Lage aber bedeutend. Nicht so sehr wegen gelegentlicher (mehr tumultuarischer als planmäßig organisierter) Verfolgungen, als vielmehr um dem schweren Steuerdruck zu entgehen, traten immer Kopten zum Islam über. Schon im 9. Jahrhundert hatten sie die Mehrheit verloren, im 14. Jahrhundert bildeten sie nur noch ein Zehntel der Bevölkerung Ägyptens, und diese Proportion ist bis heute ungefähr gleich geblieben [62]. Zugleich mit der Islamisierung vollzog sich auch der Übergang von der koptischen zur arabischen Sprache. Bis zum 13. Jahrhundert wurden, auch im profanen Leben, zuweilen noch beide Sprachen nebeneinander gebraucht; seitdem lebt aber das Koptische nur noch als sakrale Sprache weiter [63].

Arabische Bibelübersetzungen im Mittelalter

Es ist nicht immer möglich, den Ursprung der handschriftlich bezeugten arabischen Bibelübersetzungen auf eine der genannten Gemeinschaften zurückzuführen, ebenso wie auch ihre chronologische Einordnung oft nicht gesichert ist; beides ergibt sich daraus, daß die Geschichte der mittelalterlichen arabischen Bibelübersetzungen, trotz der von Graf und anderen geleisteten Pionierarbeit, noch längst nicht genügend erforscht ist [64]. Deshalb hat Graf seiner Darstellung auch keine zeitliche, sondern eine sachliche Ordnung zugrundegelegt [65]. Immerhin lassen sich einige wichtige Tatsachen örtlich und zeitlich einordnen: «Die ältesten Dokumente arabischer Bibelübersetzungen, die wir besitzen, z. Tl. nur kleine Fragmente, entstammen dem südpalästinischen Klosterkreis, insonderheit den Klöstern Mār Sābā und des Sinai, außerdem in einem Falle ... dem Patriarchatsgebiet Antiochien ... Sie sind also *melchitischer* Herkunft ... Melchiten haben in der Folgezeit auch außerhalb des genannten Klosterbezirkes, sogar in Ägypten, sehr starken Anteil an der Herstellung und Formung arabischer Bibeltexte, und wohl ausschließlich ihnen, die ja zum großen Teil in völkischer und sprachlicher Hinsicht dem Syrertum zugehören, kommt die Urheberschaft der so zahlreichen Mischtexte zu, das sind die Übersetzungen mit griechischer Grundlage und Revision nach dem Syrischen, oder umgekehrt Übertragungen aus dem Syrischen mit Überarbeitung nach dem Griechischen ... Wegen fast ausschließlicher Verwendung des Syrischen als Kultsprache war eine arabische Übersetzung bei den *Nestorianern* und *Jakobiten* weniger vordringlich. Immerhin erscheinen schon früh Übersetzungen einzelner Bücher durch gelehrte Dolmetsche ... (9.–11. Jahrh.) ... Wenig durchsichtig ist die Entstehung einer arabischen Bibel bei den *Kopten* ... Spuren der in der Folge mit offiziellem Geltungswerte

---

62 Graf I 72–77. II 294–468. III 69–77. IV 114–168. – Vgl. auch Mez 34. 37. 42 f. 45. 54; G[aston] W[iet], Art. Ḳibṭ. Enzyklopädie des Islām II (Leiden 1927) 1064 b–1078 b; P. Giulio Basetti-Sani, O. F. M., Condizioni dell'Apostolato in Egitto al principio del sec. XIII. NZM 8 (1952) 178–187. 251–260, bes. 183–187; Festschrift Beckmann 355 f.

63 Graf I 73–75.

64 Graf I 85, et passim; Vööbus 287 f. (ebd. 288–290 über Zusammenfassung der neutestamentlichen Handschriften zu Familien).

65 Siehe Graf I 85–195 (vgl. auch 77–82). Nch einigen allgemeinen Vorbemerkungen (85–88) behandelt er: Vollständige Bibeln (88–101), Altes Testament (101–137), Neues Testament (138–185), Lektionare (185–195). Vgl. Vööbus 287–297, der die Übersetzungen des Neuen Testaments ebenfalls nicht chronologisch ordnet, sondern nach der Vorlage (Syrisch, Griechisch, Koptisch, Lateinisch).

ausgestatteten Evangelien-Übersetzung (ägyptischer Vulgata) sind schon im 10. Jahrh. erkennbar ... Bei den *Mozarabern* dürfte es zu keiner vollständigen arabischen Bibel gekommen sein ... Die Verschiedenheit der Riten gestaltete auch die *Lektionare* nach ihrer Zusammensetzung, Ordnung und Textform verschieden ...[66]»

Neues Testament

Wir zu erwarten, gehören die *Evangelien* zu denjenigen biblischen Büchern, die zuerst (und auch später am häufigsten) übersetzt wurden. Eine vorislamische Evangelienübersetzung läßt sich nicht sicher nachweisen (siehe oben S. 206–210); doch liegt ein Bericht vor, wonach in ganz früher islamischer Zeit, vor der Mitte des 7. Jahrhunderts, im Irāk die Evangelien aus dem Syrischen ins Arabische übersetzt worden seien. Der Chronist Michael der Syrer (12. Jahrh.) berichtet, der jakobitische Patriarch Johannes I. (631–648) sei von 'Amr bar Sa'd bar abī Waqqās, dem Emir der Araber, beauftragt worden, die Evangelien aus dem Syrischen ins Arabische zu übersetzen, dabei aber den Namen Jesu, das Kreuz und die Taufe nicht zu erwähnen; er habe die Übersetzung gemacht, aber ohne die verlangten Verstümmelungen vorzunehmen. Dieser Bericht ist schon aus verschiedenen inneren Gründen unglaubwürdig; es läßt sich außerdem noch zeigen, daß er aus der Tatsache einer zwischen dem genannten Patriarchen und dem Emir 'Amr im Jahre 639 (oder, nach anderer Berechnung, im Jahre 644) stattgefundenen Disputation abgeleitet ist. Darüber berichtet der Patriarch selbst in einem Briefe in syrischer Sprache. Nach diesem Bericht (der von einem persönlich Beteiligten stammt und deshalb, ceteris paribus, glaubwürdiger ist) fragte der Emir nach dem Evangelium der Christen und wollte auch die in der Disputation erwähnten messianischen Bibelstellen sehen. Darauf ließ der Patriarch Araber kommen, die das Arabische und das Syrische beherrschten und dem Emir die gewünschten Stellen aus der syrischen Bibel übersetzten. Das alles zeigt, daß keine arabische Bibelübersetzung vorhanden war, daß der Patriarch selbst auch gar nicht in der Lage gewesen wäre, eine solche anzufertigen, und daß überdies bei diesem Anlaß nur einzelne Bibelstellen, und zwar mündlich, übersetzt wurden[67].

Die ersten einigermaßen sicher zu datierenden arabischen Evangelienhandschriften sind Übersetzungen teils aus dem Griechischen, teils aus dem Syrischen[68]. Die älteste Form eines arabischen Gesamtevangeliums ist durch Handschriften aus dem 9. Jahrhundert bezeugt, die dem Sinaikloster entstammen (dazu kommt noch eine Handschrift aus dem 11. Jahrhundert, die derselben Überlieferung angehört)[69]. Möglicherweise noch

---

66 Graf I 66–68.

67 Graf I 35 f. (gegen Baumstark, der in der Angabe Michaels des Syrers einen geschichtlichen Kern sehen will, aber den Bericht über die Disputation nicht erwähnt, siehe 35 Anm. 4). Vööbus (284 Anm. 2) neigt eher zur Erklärung von Graf als zu derjenigen von Baumstark.

68 Graf I 142–155; Vööbus 290–294.

69 Graf I 142–150, bes. 142 f. 147. Vgl. oben Anm. 45 und 46 (über die Auffassung Baumstarks betr. das Alter dieser Übersetzungen). Vgl. dazu jetzt auch: Aziz Suryal

älter sind einige Übersetzungen aus dem Syrischen, von denen eine vielleicht schon zwischen 750 und 850 anzusetzen ist, auf jeden Fall aber spätestens im 10. Jahrhundert vorhanden war. Der Nestorianer Abu'l-Faraǧ 'Abdallāh ibn aṭ-Taiyib (gest. 1043) übersetzte die Evangelien unmittelbar aus dem Syrischen und schrieb einen Kommentar dazu. Weitere Übersetzungen aus dem Syrischen sind durch Handschriften aus dem 12. Jahrhundert und späteren Datums bezeugt [70]. — Bei den Monophysiten Ägyptens wurden schon früh (8. oder 9. Jahrhundert?) arabische Übersetzungen auf Grund des offiziellen koptischen Textes angefertigt. «Die Unsicherheit und Mannigfaltigkeit der Lesarten in den aus dem Koptischen geflossenen Übersetzungen und die Bekanntschaft mit anderssprachigen, als offiziell geltenden Evangelientexten führte schließlich zur Bildung eklektischer Rezensionen, von denen eine zu allgemeinem Gebrauch und beherrschendem Ansehen gelangte ...[71]» Das hohe Alter dieser «ägyptischen Vulgata» ist durch Zitate schon aus dem 10. und 11. Jahrhundert (bei christlichen und islamischen Autoren) sichergestellt. Im 13. Jahrhundert wurde sie von den koptischen Theologen allgemein benutzt [72].

Eine spezielle Form von Evangelienübersetzungen schufen gebildete Nestorianer in der Zeit vom 9. bis 13. Jahrhundert; ihr Charakteristikum ist eine besonders elegante Sprache, ferner der Gebrauch der Reimprosa und arabischer Namensformen, wie sie den Muslimen aus der Koranlektüre vertraut waren. Offenbar waren die Verfasser dieser Übersetzungen dabei von der Absicht geleitet, die heiligen Bücher den Muslimen näher zu bringen und schätzenswerter zu machen. Freilich wurde durch diese Kunstform die wortgetreue Wiedergabe des Textes beeinträchtigt [73].

An letzter Stelle unter den arabischen Evangelienübersetzungen ist eine aus dem Lateinischen abgeleitete zu nennen. Für die mozarabischen Christen Spaniens und Marokkos übersetzte Isaak, der Sohn des Velasquez, aus Cordova, im Jahre 946 (wahrscheinlich zum erstenmal) die Evangelien ins Arabische. Seine Vorlage war eine Handschrift der Vetus Latina,

---

Atiya, The Arabic Manuscripts of Mount Sinai: A Hand-List of the Arabic Manuscripts and Scrolls microfilmed at the Library of the Monastery of St. Catherine, Mount Sinai (Baltimore 1955). [Dieses Buch war mit leider nicht zugänglich, es ist mir nur bekannt durch die Rezension von George Makdisi (Journal of the American Oriental Society 76 (1956) 241a–242b; aus dieser ist zu ersehen, daß sich unter den 306 auf Mikrofilm kopierten arabischen Manuskripten u. a. eine Übersetzung der vier Evangelien (datiert 897), eine andere aus dem Jahre 1056, ferner ein Psalter (datiert 977) und ein Evangelien-Lektionar (datiert 1117) befinden (Makdisi, a. a. O. 242b)]. Siehe dazu auch Jawad Ali, Proceedings of the First Muslim-Christian Convocation (Bhamdoun, Lebanon, April 22–27, 1954) 74c–75a; vgl. die Rezension NZM 15 (1959) 235–237, bes. 237.

70 Graf I 150–155; Vööbus 290 f. Vgl. auch oben Anm. 48.

71 Graf I 155–157, bes. 157; Vööbus 294 f.

72 Graf I 157–162. — Zu den islamischen Schriftstellern, die von der «ägyptischen Vulgata» Gebrauch machen, gehört auch der berühmte al-Ghazālī (gest. 1111); siehe Graf I 157 Anm. 2 und die dort angegebene Literatur. — Eine zweite eklektische Rezension der Evangelien, von einem koptischen Theologen um das Jahr 1253 angefertigt, trug allzusehr den Charakter der Gelehrtenarbeit, war mit einem komplizierten kritischen Apparat belastet und hatte deshalb keine Wirkung auf weitere Kreise. Siehe Graf I 162 f.

73 Graf I 163–164; Vööbus 296 f.; vgl. auch unten Anm. 120.

die aber durch die hieronymianische Vulgata und andere Textformen beeinflußt war. Diese Übersetzung stand auch bei den Muslimen in Ansehen; so wurde sie von Ibn Hazm aus Cordova (994—1064) in seiner Polemik gegen das Christentum zitiert [74].

Bald nach den Evangelien wurden die *Apostelgeschichte* und die *Apostelbriefe* übersetzt. Für die direkte Übersetzung aus dem Griechischen sind die ältesten Textzeugen Handschriftenreste aus den Klöstern vom Sinai und Mār Sābā. Sie stammen aus dem 9. Jahrhundert, und es sind darin deutlich zwei verschiedene Formen zu erkennen; in der einen fällt die vulgäre Form des Arabischen und die Unbeholfenheit des Übersetzers auf, dem zahlreiche Mißverständnisse unterlaufen sind; die andere gibt den Text getreu wieder und bietet zugleich ein korrektes Arabisch [75]. Seit dem 9. Jahrhundert finden sich auch Übersetzungen dieser neutestamentlichen Bücher aus dem Syrischen, die zum Teil von Nestorianern stammen. Seit dem 10. Jahrhundert ist ein Text, der auf (uneinheitliche) syrische Vorlagen zurückgeht, auch von der koptischen Kirche übernommen worden und hat gleichen Rang mit der einheimischen Vulgata der Evangelien erlangt [76]. Daneben waren in Ägypten noch andere arabische Texte von Apostelgeschichte und Apostelbriefen in Umlauf, die unmittelbar aus dem koptischen Text stammten. Für ein Corpus Paulinum aus dem 13. Jahrhundert ist der Übersetzer bekannt (al-Waǵīh Yūhanna al-Qalyūbī), bei vielen anderen Handschriften bestehen noch Unklarheiten [77].

Ein sehr alte arabische Übersetzung der paulinischen Briefe aus dem Lateinischen ist bezeugt durch ein Pergamentblatt mit Bruchstücken aus dem Galater-Brief; dieses ist zugleich das älteste Denkmal einer mozarabischen Bibelübersetzung überhaupt, denn aus paläographischen Gründen ist es um die Wende des 9. und 10. Jahrhunderts zu datieren, also noch älter als die oben erwähnte Evangelienübersetzung. Sonstige mozarabische Texte von Paulusbriefen und Apostelgeschichte sind jünger oder undatiert [78].

Die *Apokalypse* ist mehrfach übersetzt worden, zuweilen direkt aus dem Griechischen, noch häufiger aus dem Koptischen (wenigstens drei verschiedene Übersetzungen); aber die Handschriften sind meistens jüngeren Datums und lassen keine sicheren Schlüsse auf die Entstehungszeit zu [79].

Zusammenfassend läßt sich über das Neue Testament in arabischer Übersetzung sagen: Die Übersetzungstätigkeit begann spätestens im 8. Jahrhundert, wobei zunächst die Melchiten führend waren. Bald leisteten auch andere Gemeinschaften, besonders Nestorianer und Kopten, wertvolle Mitarbeit. Gegen Ende des 10. Jahrhunderts besassen wohl alle

---

74 Graf I 167 f.; Vööbus 295 f.; über sonstige mozarabische Bibelübersetzungen siehe unten Anm. 78 und 84; über Evangelien-Übersetzungen unbekannter Herkunft: Graf I 169 f.
75 Graf I 170—172.
76 Graf I 172—177.
77 Graf I 178 f.
78 Graf I 179 f.; über Texte unbestimmter Herkunft: ebd. 180 f.
79 Graf I 182—184.

arabischsprechenden Christen, einschließlich der Mozaraber im äußersten Westen des arabisch-islamischen Herrschaftsbereiches, das ganze Neue Testament, oder wenigstens dessen größten Teil, in ihrer eigenen Sprache.

Altes Testament

Unter den Büchern des Alten Testamentes sind die *Psalmen* dasjenige, das am frühesten und am häufigsten übersetzt wurde [80]. Das älteste Bruchstück einer Psalmenübersetzung enthält in griechischen Majuskeln sowohl den griechischen wie den in Umschrift wiedergegebenen entsprechenden arabischen Text und entstammt dem Ende des 8. Jahrhunderts [81]. Bis zum 10. Jahrhundert waren bereits mehrere Psalmenübersetzungen mit nur lokalem Geltungsbereich im Umlauf. Im 11. Jahrhundert unternahm es der melchitische antiochenische Diakon Abu'l-Fath 'Abdallāh ibn al-Fadl, einen allgemein einzuführenden Text zu schaffen, der dann auch tatsächlich im wesentlichen bis heute in Gebrauch geblieben ist. Dieser Text scheint keine selbständige Übertragung aus dem Griechischen, sondern eher die Überarbeitung einer älteren Version an der Hand des griechischen Originals zu sein. Seine weite Verbreitung ist durch die zahlreichen Handschriften bezeugt. 'Abdallāhs Übersetzung ist auch, obwohl mit gelegentlichen Modifikationen, in den liturgischen Gebrauch der koptischen Kirche übergegangen und später sehr oft abgedruckt worden [82]. Die übrigen Psalterversionen, soweit sie durch den Druck bekannt sind, erscheinen als ausgesprochene Mischtexte, z. B. Übersetzungen aus dem Griechischen, die nach dem Syrischen überarbeitet sind. Bei den nur handschriftlich vorliegenden Texten ist manchmal direkte Ableitung aus dem Syrischen anzunehmen, aber nähere diesbezügliche Untersuchungen stehen noch aus [83]. Ein mozarabischer Psalter ist in zwei Handschriften (aus dem 13. Jahrhundert) überliefert; beide geben den Typ des «westgotischen» lateinischen Psalters wieder. Für eine mozarabische Übersetzung anderer Teile des Alten Testaments gibt es keine Textzeugen [84].

Anders bei den großen arabischsprechenden Kommunitäten im Osten. Dort ist das Alte Testament ziemlich vollständig nachzuweisen. Nach den Psalmen ist hier zunächst der *Pentateuch* zu nennen [85]. «Unter den koptischen Christen war eine unmittelbar aus der hebräischen Masora geflossene Übersetzung des Pentateuchs in Gebrauch, und zwar diejenige ihres jüdischen Landsmannes Sa'īd ibn Yūsuf al-Faiyūmī, der als Begründer der jüdischen Wissenschaft im Mittelalter gilt, bekannt als Gaon Saadia, geb. ± 892 ... gest. 942 ... Eine zweite Einleitung, welche vornehmlich die arabischen Übersetzungen des Pentateuchs überhaupt behandelt, schrieb dazu ein koptischer Christ Fadlallāh. Christliche Ab-

---

80 Graf I 114–126.
81 Graf I 114–116. Zu Baumstarks Versuchen, eine vorislamische Psalmenübersetzung nachzuweisen, siehe oben Anm. 47 und 48.
82 Graf I 116–120.
83 Graf I 120–124.
84 Graf I 124.
85 Graf I 101–108.

schreiber revidierten auch vielfach den Text des Saadia nach den gebräuchlichen Rezensionen, andererseits wurden diese selbst mit derjenigen des jüdischen Übersetzers kollationiert und deren Lesarten am Rande vermerkt [86].»

Christliche Originalübersetzungen des Pentateuchs beruhen niemals auf dem hebräischen Urtext, sondern sind entweder aus dem Syrischen übersetzt — diese sind teilweise melchitisch [87], teilweise koptisch oder jakobitisch [88] — teilweise aus dem griechischen Septuaginta-Text, entweder direkt [89] oder auf dem Wege über das Koptische [90]. Die ältesten Formen dieser Gruppe entstammen dem 10. Jahrhundert (siehe Anm. 88), die meisten lassen sich aber zeitlich nicht genau festlegen.

Die *übrigen Geschichtsbücher* wurden meistens aus dem Syrischen, teilweise auch aus dem griechischen Text der Septuaginta übersetzt [91]. «Die angeblichen Übertragungen von Josue, Richter und Samuel aus dem Hebräischen dürften in Wirklichkeit solche aus dem Syrischen sein [92].» Alter und Herkunft der einzelnen Übersetzungen sind meistens nicht genau zu bestimmen. Für das Buch Tobias sind nur Übersetzungen aus der lateinischen Vulgata sicher bekannt. «Vermutlich haben die arabischsprechenden Christen des Ostens erst unter abendländischem Einfluß, etwa in der Kreuzfahrerzeit, das Buch angenommen [93].» Von den beiden Makkabäer-Büchern kennt die arabische Textüberlieferung nur das zweite (das meist als «erstes» gezählt wird) und die Wiedergabe des entsprechenden griechischen Buches ist; neben diesem erscheint manchmal noch ein apokryphes Buch [94].

Reicher und älter ist dagegen wieder die Bezeugung der alttestamentlichen *Lehrbücher* und der *Propheten.* Das Buch *Job* wurde bereits spätestens im 9. Jahrhundert zweimal übersetzt; es gibt eine Handschrift aus dem südpalästinischen Sabaskloster, die der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts angehört, und um die Mitte des 9. Jahrhunderts entstand eine andere Übersetzung in Bagdad. Für beide diente ein syrischer Text als Grundlage [95]. Der oben (Anm. 88) erwähnte Jakobit al-Hārith ibn Sinān übersetzte außer dem Pentateuch auch vier von den *Weisheitsbüchern* aus dem Syrischen [96]. Das Buch Jesus Sirach war bereits um die Mitte des 9. Jahrhunderts übertragen worden, und zwar von demselben Penthion (Fathyūn ibn Aiyūb), der in Bagdad das Buch Job übersetzt hatte (siehe oben Anm. 95) [97]. Auch die drei großen Propheten Isaias, Jeremias und Ezechiel

---

86 Graf I 101; weiteres über diese Übersetzung ebd. 101–103.
87 Graf I 104 f.
88 Graf I 105–108. II 251; speziell über die Übertragung aus der syrischen Hexapla, deren Urheber der jakobitische Syrer al-Hārith ibn Sinān ibn Sinbāṭ (10. Jahrh.) ist: I 107 f. II 251.
89 Graf I 103.
90 Graf I 103 f.
91 Graf I 108–114.
92 Graf I 108.
93 Graf I 109.
94 Graf I 109. 114.
95 Graf I 126 f.
96 Graf I 129; Allgemeines zur Übersetzung der Weisheitsbücher: ebd. 127–131.
97 Graf I 130.

wurden um die gleiche Zeit von ihm übersetzt [98]. In den Handschriften sind damit vielfach auch Übersetzungen von Daniel und den kleinen Propheten verbunden, die jedoch jünger zu sein scheinen. Diese haben teilweise, ähnlich wie der Text der ersten drei großen Propheten, einen Mischcharakter (Peschitta- und Septuaginta-Text als Grundlage [99]). Sehr deutlich davon verschieden ist «die ägyptische melchitische Rezension, die sich auf alle Propheten erstreckt ... (Sie) fußt auf einem dem Codex Alexandrinus nahestehenden Septuagintatext, gibt sogar ... einen besseren ... Text wieder als jener ... Der Übersetzer ... ist ein Priester Alexandriens mit Namen al-'Alam und dürfte im 10. Jahrhundert, wenn nicht schon früher, gelebt und gearbeitet haben ...[100]» Daneben sind noch eine Reihe von Übersetzungen einzelner prophetischer Schriften, aus dem Griechischen, Syrischen, Koptischen usw., vorhanden, die im einzelnen zu besprechen zu weit führen würde [101].

Vollständige arabische Bibelhandschriften aus dem Mittelalter existieren nicht; erst seit im 16. Jahrhundert mit Druckausgaben arabischer Bibeln begonnen wurde, gibt es arabische Gesamtbibeln, deren Text aber meist uneinheitlich war (siehe unten S. 220—222). Nach einer Notiz bei dem arabischen Schriftsteller al-Mas'ūdī (gest. 957) übersetzte der nestorianische Philosoph und überaus produktive Übersezer antiker Schriften Hunain ibn Ishāq (gest. 873 oder 877) die ganze Septuaginta ins Arabische; es haben sich bis jetzt aber keine Textbelege dieser Übersetzung gefunden [102]. Jedoch kann man wohl sagen, daß im 10. Jahrhundert (vielleicht sogar schon im 9. Jahrhundert), die großen arabischsprechenden Kirchen des Ostens auch den weitaus größten Teil des Alten Testamentes in ihrer Sprache besassen.

Neben den Übersetzungen ganzer Bücher der Hl. Schrift wären hier auch noch die *Lektionare* zu berücksichtigen, Zusammenstellungen der alt- und neutestamentlichen Perikopen für den liturgischen Gebrauch: diese sind, infolge der Verschiedenheit der Riten, sehr mannigfaltig. Teilweise sind die Urheber der verwendeten Übersetzungen bekannt, teilweise wären darüber noch Untersuchungen anzustellen [103].

Es mag auffallen, daß in der vorstehenden Übersicht die Maroniten nicht als Urheber bestimmter Übersetzungen erscheinen. Vielleicht sind einige mittelalterliche Handschriften syrisch-melchitischer Herkunft den Maroniten zuzuschreiben, was aber nicht deutlich zu erkennen ist. Die großen kulturellen Leistungen der Maroniten, auch auf dem Gebiete der

---

98 Graf I 134.
99 Graf I 134 f.
100 Graf I 131 f.; vgl. den ganzen Kontext 131—134.
101 Graf I 133 f. 135—137.
102 Graf I 88 f. Über Mas'ūdī siehe Carl Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur I (Weimar 1898) 143—145; Supplementband I (Leiden 1937) 220 f.; über Hunain ibn Ishāq ebd. I 205 f.; Supplementband I 366—369. — Unter dem Kalifat des Abbasiden Ma'mūn (813—833) soll ein Muslim namens Ahmad ibn 'Abdallāh ibn Salām das ganze Alte und Neue Testament aus dem Hebräischen und Griechischen übersetzt haben. Vielleicht ist von dieser Übersetzung der Pentateuch erhalten. Die Frage bedürfte aber noch der Untersuchung. Siehe Graf I 88 Anm. 2.
103 Graf I 185—195.

kirchlichen Literatur, gehören erst der neueren Zeit an (siehe unten Seite 220–223).

Man könnte gegen die vorstehende Darstellung auch einwenden, daß es sich hier nicht um Bibelübersetzungen im Dienste der *Mission* handle. Aus der eigentlichen Missionierungszeit arabischer Volksgruppen liegen ja, wie gezeigt, keine sicheren Beweise für Übersetzungen der Hl. Schrift vor. Was aus der Zeit seit dem 8. Jahrhundert angeführt wurde, ist die Tätigkeit von christlichen Gemeinschaften, die rein auf ihre Erhaltung bedacht waren und selbst diese nur zu einem geringen Teil erreichen konnten. — Dazu ist aber zu sagen: Erstens ist hier auf jeden Fall doch eine beachtenswerte pastorale Tätigkeit festzustellen. Sobald die älteren Volkssprachen in Palästina, Syrien, dem Irāk und Ägypten durch das Arabische verdrängt wurden, zögerten die Kirchengemeinschaften nicht, dieser neuen Situation Rechnung zu tragen und schufen in verhältnismäßig kurzer Zeit zahlreiche Übersetzungen der heiligen Texte, vor allem für den liturgischen und katechetischen Gebrauch [104]. Zweitens fehlt auch das direkt missionarische Interesse nicht ganz, trotz der enormen Schwierigkeiten, die der Bekehrung eines Muslims zum Christentum unter islamischer Herrschaft entgegenstanden [105]. Dafür sprechen schon diejenigen Evangelien-Übersetzungen, deren elegante Sprachform und sonstige Besonderheiten zeigen, daß sie in erster Linie für muslimische Leser gedacht waren (siehe oben Anm. 73). Und schließlich liegt eine ausgesprochene missionarische Zielsetzung bei vielen Übersetzungen der neueren Zeit vor, mit der wir uns jetzt zu befassen haben; dabei wurde aber vielfach wieder von den älteren Texten Gebrauch gemacht.

Arabische Bibelübersetzungen aus neuerer Zeit (16.–19. Jahrhundert)

Die Mongoleneinfälle, am Ende des 13. Jahrhunderts unter den unmittelbaren Nachfolgern Dschingis Khans und um die Wende des 14. zum 15. Jahrhunderts unter Timūr, fügten dem kulturellen Leben des Vorderen Orients schweren Schaden zu. Natürlich wurden auch die christlichen Gemeinschaften davon betroffen, oft noch besonders schwer (siehe oben S. 211). Daher ist gegen Ende des Mittelalters auch ein starker Rückgang der kirchlichen Wissenschaft festzustellen. Ein neuer Aufschwung trat um die Mitte des 15. Jahrhunderts ein, wobei die Beziehungen der orientalischen Christen mit der römisch-katholischen Kirche im Abendland den entscheidenden Faktor bildeten. «Wenn das Unionskonzil von Ferrara-Florenz (1438/39) als Markstein eines Umschwunges im literarischen Leben der orientalischen Christen angegeben wird, so ist das unter zwei Gesichtspunkten begründet: Die Unionsbeschlüsse regten, wenn sie auch zunächst keine praktischen Erfolge von größerem Ausmaße zeitigten, immerhin Kontroversen an, die unter den Christen arabischer Zunge allmählich

---

104 Vgl. Graf I 77–79. 85–88; siehe oben S. 201 und 210–212.

105 Vgl. Samuel M. Zwemer, Das Gesetz wider den Abfall vom Islam (Gütersloh 1926) (Originaltitel: The Law of Apostasy in Islam); über islamische Vorurteile gegen das Christentum, besonders über den Vorwurf, daß die Christen ihre heiligen Schriften verfälscht hätten, u. ä.: J. Henninger, NZM 2 (1946) 299–304, bes. 303 f. mit Anm. 59–62 und die dort zitierten Belege.

einen literarischen Niederschlag fanden. Was aber viel mehr zu bedeuten hatte: die vom Konzil ausgegangenen und fortgeführten Bemühungen um die Union führten päpstliche Gesandtschaften und Missionäre ins Land, durch die eine enge Verbindung mit Rom angeknüpft und vor allem der Besuch höherer Schulen zu Rom seitens der orientalischen Jugend in die Wege geleitet wurde. Gerade die in Rom genossene Ausbildung legte den Grund zu einem neuen Schrifttum von großer Fruchtbarkeit ... Syrien, näherhin einerseits der Libanon, andererseits die Stadt Aleppo, blieb bis zum 19. Jahrhundert der Stamm- und Mutterboden der christlichen arabischen Literatur in der zweiten Periode ihrer Geschichte, und die Maroniten haben daran den größten Anteil ... Den maronitischen Schriftstellern stehen, was Tendenz und Wert ihrer Leistungen angeht, diejenigen der katholischen Melchiten ebenbürtig zur Seite, wenn sie auch zahlenmäßig hinter ihnen zurückbleiben ...[106]» Wenn diese Unions- und Missionstätigkeit schon im 15. Jahrhundert einsetzte und seitdem nie mehr zu Stillstand kam, so erhielt sie im 17. Jahrhundert, seit der Gründung der S. Congregatio de Propaganda Fide, einen noch stärkeren Auftrieb. Zu den Franziskanern, Dominikanern und Karmelitern, die schon seit langem im Orient tätig waren, kamen noch andere Orden, wie die Jesuiten und die Kapuziner[107]. Im Zusammenhang dieses Artikels kann nur behandelt werden, wie die durch alle diese Faktoren angeregte geistige Entwicklung sich auf dem Gebiet der arabischen Bibelübersetzungen auswirkte.

Zunächst entstanden in dieser Zeit zahlreiche *Bibel-Sammel-Handschriften*, die Übersetzungen der einzelnen Bücher des Alten und Neuen Testamentes, meist Übersetzungen verschiedener Herkunft und verschiedenen Alters, zu einem möglichst vollständigen Ganzen zu vereinigen suchten[108]. Die ersten Versuche zur Herstellung einer solchen Vollbibel gingen von melchitischer Seite in Syrien aus; die älteste Handschrift dieser Art befindet sich in Leningrad. Ein Seitenstück dazu bildet ein jetzt in der Vatikanischen Bibliothek aufbewahrter Bibelkodex, dessen Entstehungsgeschichte ziemlich gut bekannt ist; er wurde 1578—1579 im Auftrage von P. Giovanni Battista Eliano S. J. hergestellt. Dieser weilte als Legat des Papstes Gregor XIII. (1572—1585) zwischen 1578 und 1582 zweimal im Libanon und sollte auf dessen ausdrücklichen Wunsch eine arabische Vollbibel nach Rom mitbringen, damit sie dort für den Gebrauch der orientalischen Christen gedruckt würde[109]. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurden auch bei den Kopten biblische Texte verschiedener Herkunft in Sammel-Kodizes vereinigt[110].

Sehr bald folgten nun die ersten *Druckausgaben*[111]. Einige von diesen dienten nur gelehrten Zwecken, so die Pariser und Londoner Polyglotte.

---

106 Graf III 2 f.; vgl. den ganzen Kontext III 1–6; siehe auch I 80–82.
107 Siehe Graf IV 169–271.
108 Graf I 89–96 passim. 138 f.
109 Graf I 89–92.
110 Graf I 92 f.
111 Graf I 93–97 (Gesamtbibeln). 139 f. (Neues Testament); Vööbus 289 f. Vgl. auch Johann Fück, Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhun-

Guy Michel le Jay, der Herausgeber der Pariser Polyglotte, hatte als Mitarbeiter für den arabischen (und syrischen) Text mehrere Maroniten [112]. Die 1657 erschienene Londoner Polyglotte übernahm den arabischen Text aus der Pariser Ausgabe [113]. Beide Ausgaben enthielten aber keinen ganz vollständigen Bibeltext. Auch andere, gegen Ende des 16. und zu Anfang des 17. Jahrhunderts unternommene Druckausgaben blieben Stückwerk.

Der Leidener Arabist Thomas van Erpe (Erpenius, 1584–1624) hatte bereits den Plan eine Polyglotte konzipiert; vom arabischen Text konnte aber nur das Neue Testament (1616) und der Pentateuch (1622, nach der Übersetzung eines marokkanischen Juden aus dem 13. Jahrhundert) erscheinen [114].

Andere Veröffentlichungen einzelner Bücher der Hl. Schrift dienten den bereits durch Gregor XIII. (siehe oben S. 220) geförderten Unionsbestrebungen.

Die mediceische Druckerei in Rom (gegründet durch den Kardinal Ferdinand von Medici) brachte 1590 die vier Evangelien arabisch heraus. 1614 wurde durch eine neue orientalische Druckerei in Rom, welche die Tradition der mediceischen fortsetzte, der Psalter arabisch und lateinisch veröffentlicht [115].

Die hervorragendste Leistung auf diesem Gebiete war der Druck der arabischen Bibel, der durch die Propaganda-Kongregation bereits seit 1622, also unmittelbar nach ihrer Gründung, betrieben und in den Jahren 1632–1671 durchgeführt wurde. Über die Vorgeschichte dieses Bibeldruckes ist in dieser Zeitschrift bereits ausführlich berichtet worden [116]. Der Text ist nicht einheitlich, da schon die vorhandenen Grundlagen (darunter die oben S. 220 erwähnte, unter Gregor XIII. hergestellte Handschrift) keinen solchen enthielten und in der sich fast 50 Jahre hinziehenden Vorbereitungszeit die Mitarbeiter mehrfach wechselten und ihre Korrekturen und Revisionen nach verschiedenen Prinzipien vornahmen [117]. Es verdient aber hervorgehoben zu werden, daß diese 1671 abgeschlossene Druckausgabe den *ersten vollständigen gedruckten Text* der Hl. Schrift in arabischer Sprache darstellt [118].

In der gleichen Zeit, der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, sollen auch die Kapuziner in Aleppo die ganze Bibel aus der lateinischen Vulgata

---

derts (Leipzig 1955; dazu: P. Arnulf Camps O.F.M., NZM 14 [1958] 64), bes. Kap. 13: Die Anfänge des arabischen Typendrucks (S. 53–59).

112 Graf I 93 f. 159; Fück 75 f. – Die Pariser Polyglotte erschien 1629–1645.

113 Graf I 93–95. 159.

114 Graf I 139. 158 f.; Fück 59–73, bes. 69 f.

115 Graf I 95. 120–123 (daselbst auch über andere Druckausgaben arabischer Psalmentexte im 16. Jahr.) 158 f.; Fück 54. 56. 75.

116 P. Dr. Nikolaus Kowalsky, O. M. I.: Zur Vorgeschichte der arabischen Bibelübersetzung der Propaganda von 1671. NZM 16 (1960) 268–274.

117 Siehe Graf I 96 f.; vgl. auch ebd. 98. 100. 108. 110–114. 117. 119. 128. 136. 139 f. 161. 177. 182. 195. II 482. III 337. 345. 354. IV 174. 176. 178. 179. 244. 252. – Im Jahre 1703 brachte die Propaganda-Kongregation ein syrisch-arabisches Neues Testament heraus, dessen Text sich teilweise auf andere handschriftliche Grundlagen stützt und mit der Ausgabe 1671 nicht völlig übereinstimmt. Siehe Graf I 96. 139 f.

118 Diese Tatsache wird auch von der Encyclopaedia Britannica, III 537–539, erwähnt (nach Dr. P. Walbert Bühlmann, O.F.M.Cap., NZM 16 [1960] 14 Anm. 65).

und dem Griechischen übersetzt haben. Darüber liegen jedoch nur indirekte Nachrichten vor; diese Übersetzung ist niemals gedruckt worden, auch scheinen davon keine Handschriften erhalten geblieben zu sein [119].

Die intensive Missions- und Unionsarbeit im 17. und 18. Jahrhundert und der damit zusammenhängende Aufschwung der christlich-arabischen Literatur hatte auch eine Reihe neuer Übersetzungen bzw. neuer Ausgaben einzelner biblischer Bücher zur Folge. Im Jahre 1691 schuf der gelehrte Maronit Ya'qūb ad-Dibsī von Aleppo eine Evangelienübersetzung, die sich durch sprachliche Eleganz auszeichnete, ähnlich der oben (Anm. 73) erwähnten Kategorie von mittelalterlichen Übersetzungen; jedoch verzichtete er auf den Reim, um den Text getreuer wiedergeben zu können [120]. Eine Übersetzung von Apostelgeschichte und Apostelbriefen aus dem Griechischen wurde bereits 1607 in Aleppo gedruckt und ihr Text in die bald darauf erschienenen Epistel-Lektionare der Melchiten aufgenommen [121]. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts übersetzte der katholische Kopte Raphael Tuki das Alte Testament bis zum Buche Tobias aus der lateinischen Vulgata. Sein Plan, für seine Volksgenossen auf diese Art eine Vollbibel zu schaffen, konnte aber nicht zur vollen Durchführung gelangen; das Werk (2 Bände, Rom 1752) blieb ein Torso [122]. Psalmenübersetzungen wurden im 16. und 17. Jahrhundert mehrfach gedruckt; außer den bereits erwähnten (siehe oben Anm. 115) abendländischen Drucken ist vor allem noch das doppelsprachige (syrische und arabische) Psalmenbuch zu nennen, das im Jahre 1610 im St. Antonius-Kloster Quzhaiyā zum Gebrauch der maronitischen Kirchen gedruckt wurde [123]. Eine Handschrift, die aber unveröffentlicht blieb, enthält eine 1746 in Aleppo direkt aus dem Hebräischen angefertigte Psalmenübersetzung [124].

Seit dem 18. Jahrhundert [125], vor allem aber seit dem 19. Jahrhundert [126] waren auch die *protestantischen* Missionare und Bibelgesellschaften für die Übersetzung der Hl. Schrift ins Arabische tätig. Die Veröffentlichungen der protestantischen Orientmission sind teils Nachdrucke früherer Ausgaben, teils eigene Übersetzungen. Unter letzteren ist die bedeutendste die 1856–1864 von der amerikanischen Druckerei in Beirut veröffentlichte Gesamtbibel (unter Weglassung der deuterokanonischen Bücher des Alten Testaments, die ja als «Apokryphen» betrachtet werden); sie erlebte zahlreiche Nachdrucke [127].

Von katholischer Seite folgten darauf bald zwei neue Gesamtausgaben; die erste umfaßt 4 Bände und wurde *1875–1878* durch die *Dominikaner in Mosul* veröffentlicht. Sie ist das Werk des 1890 als Erzbischof von Damaskus verstorbenen Joseph David und stellt im wesentlichen eine Revision der römischen Ausgaben von 1671 und 1703 auf Grund der

---

119 Siehe Graf I 93. IV 193 und die dort zitierten Quellen.
120 Graf I 166.
121 Graf I 172.
122 Graf I 97 f. III 161; über gedruckte koptisch-arabische Psalterien: I 119 f.
123 Graf I 121 f.; vgl. auch ebd. 123.
124 Graf I 124.
125 Graf I 118. 140–142. IV 279.
126 Graf I 98 f. 124 f. 184 f. IV 308 (vgl. ebd. 272–285).
127 Graf I 98 f. IV 79. 238. 274. 281. 288. 318. 326.

Originaltexte und mehrerer Versionen dar [128]. Fast gleichzeitig *(1876–1880)* erschien die dreibändige Bibel der *Jesuiten in Beirut*, zustandegekommen unter Leitung von P. Augustin Rodet und mehreren gebildeten Maroniten. Sie ist eine unmittelbare Übertragung aus dem Urtext, unter Berücksichtigung der lateinischen Vulgata und früherer Übersetzungen, auch der genannten protestantischen. «Die Bairuter katholische Bibel, geschätzt wegen ihrer textlichen Treue, hinter der zuweilen die sprachliche Eleganz zurücktreten muß, und besonders wegen ihrer vollendeten typographischen Ausstattung, beherrscht mit ihren wiederholten Neuauflagen und Teilausgaben bis heute den ganzen unierten Orient [129].»

Nach der 1671 vollendeten römischen Bibelausgabe stellen diese beiden Vollbibeln aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die imposanteste katholische Leistung auf dem Gebiete der arabischen Bibelübersetzungen dar [130], neben der andere Publikationen eine weniger bedeutende Rolle spielen [131]. Sie steht in organischem Zusammenhang mit dem Aufschwung der christlich-arabischen Literatur, der seit dem 15. Jahrhundert schon vorbereitet war, im 19. Jahrhundert auch auf dem Gebiete des profanen Schrifttums Hervorragendes schuf und für die Erneuerung der gesamten arabischen Literatur von entscheidender Bedeutung wurde [132].

Über die neuesten Bibelausgaben in arabischer Sprache (am Ende des 19. und im 20. Jahrhundert) soll in dieser Zeitschrift noch von berufener Seite berichtet werden.

---

128 Graf I 99 f. IV 73–80. 251.

129 Graf I 100 f. 190. IV 79. 209. 241. 288. 323.

130 Von Muslimen wird der Stil dieser modernen christlichen Übersetzungen manchmal kritisiert; siehe z. B. Jawad Ali in einer Diskussionsbemerkung auf der First Muslim-Christian Convocation (1954; vgl. NZM 15 [1959] 235–237): "... In Arabic we have two translations: One is the Catholic and the other the Protestant. Both are, I may say, very bad translations. As a Muslim, I cannot find good Arabic style in such Arabic translations. We have very good translations from the old time. We have many [?] scholars who translated by order of the Caliphs. I have heard from Professor Atiya that he found in Sinai a very good translation from the third century. I think it would be better if the Christian scholars printed one or two of these good translations ..." (Proceedings ... [vgl. oben Anm. 69] 74 c–75 a). Die Kritik am Stil ist wohl nicht ganz unbegründet (vgl. den hier oben zitierten Text von Graf), aber die alten Übersetzungen haben dafür wahrscheinlich andere Mängel. Vgl. auch oben Anm. 102.

131 Vgl. Graf I 184 f. über Publikation von Teilen des Neuen Testaments in vulgärarabischen Dialekten, von denen aber nur die maltesischen Ausgaben katholischer Herkunft sind; ebd. 185–195 passim über Druckausgaben der Lektionare..

132 Siehe Graf III 3–9; IV 286–335: Profanliteratur christlicher Orientalen im 19. Jahrhundert; Brockelmann II (1902) 492–496; Supplementband II (1938) 750–772 pasim. 778–780; Supplementband III (1941), bes. 335–480 passim; J.-M. Abd-el-Jalil, Brève Histoirie de la Littérature Arabe (Paris 1943) 217–252 passim; Rondot 111–136, bes. 112–117.

Are Hindu renascent movements a help or an obstacle for the Spreading of Christianity in India

By G. M. *Anathil*, S. V. D., Poona / India

Introduction: One of the grave problems that a missionary in modern India faces is the new climate of thought prevalent among the Hindus today. The cast system with its social ostracism, or the open and violent enmity of Brahmins and fanatics are not the greatest problems anymore. It is rather the renascent Hinduism manifesting itself through orthodox reform movements and through strong elements of humanism, secularism and materialism that offers a new frontier to be conquered by the missionary in modern India. India is undergoing a new religious, social, national and political awakening. A secular outlook on religion and a reinterpretation of the old doctrines is prevalent among the Hindu scholars. The modern educated Hindus have adopted distinctly liberal social and religious views. Many undesirable elements of Hinduism, such as, its many mythologies, superstitions and social restrictions, are being ignored or reformed. Attempts are being made to modernize the Hindu creed and cult so that Hinduism can be a world religion. The result will be a synthesis of traditional Hindu thought under the influence of western thought. Hence our problem — Is the new vitality and revival of Hinduism a help to the spread of Christianity or an obstacle?

A short History: The first stirrings of a new life in Hinduism were already felt in the early ninteenth century, when Ram Mohan Roy founded the Brahmo Samaj in Bengal. Roy is called the " Pioneer of all living advance, religious, social and educational in the Hindu community during the 19th cent. ". The Brahmo Samaj stood first and foremost for social reforms, but it was linked with the religious purge of Hinduism of idolatry, cast and other evils. The family of Tagore played an important role in the development of the Brahmo Samaj. Its most remarkable leader was Keshab Chandra Sen. He was rather liberal, rationalistic and Christian minded, so that the more orthodox minded group broke away from the Samaj and thus marred its effenctiveness.

A similar theistic movement known as the Prarthana Samaj came into existence in Bombay in 1867. Such well-known scholars and reformers as Sir R. G. Bhandarkar, Justice Ranade and Sir Narayan Chandavakar were among its members.

Other movements in the second half of the 19th cent. tended rather in the orthodox direction. One of the most important of these was the Arya Samaj, founded in 1875 in North India by a Brahmin called Dayanand Saraswati. " Back to the Vedas " was its battle cry. The Samaj wanted to retrace its steps back from the polytheistic Hinduism of today, to the Vedic scriptures, and to find there a religion without cast and idolatry, and revealing " the purest record of the highest form of monotheism that can be conceived " (as Dayanand himself puts it). The

Arya Samaj is hostile to Christianity. However, it has contributed much to the break-down of caste barriers, and is doing social and educational work among the depressed classes.

Another outstanding religious teacher and reformer of the time was a Bengali Brahmin, Ramakrishna Paramhamsa. After a long quest for truth he became convinced that all religions were true, and represented different paths to union with God. Though he had little education, he attained to a high degree of sanctity and asceticism with mystical experiences. He gathered around him many disciples, the most famous of whom was Narendranath Datta, who became known to the world as Swami Vivekananda, who made a synthesis of his master's teachings on the basis of Vedanta. While maintaining in theory his master's assertion of the truth of all religions, he infact extolled Hinduism as the one completely satisfying religion and Hindu civilization as wholly good and beautiful, and condemned all that proceeded from the West. At the same time he did useful work in introducing more liberal ideas into the Hindu outlook, particularly by founding the Ramakrishna Mission which carries on social work among the sick and poor.

Of the more recent exponents of Neo-Hinduism may be mentioned Aurobindo Ghose, who was perhaps one of the great thinkers of modern India. He was born in Bengal in 1872 and after a brillant education in England he took an active part in the nationalist movements in Bengal. Later he started an Ashram in Pondicherry and retired there to practise yoga. There he wrote his famous work entitled "The Life Divine" in which weaving together elements of Indian and Western philosophy, he depicted the gradual evolution of the new man, or superman, to be built up by the descent upon humanity of the Super-Mind.

Mahatma Ghandi exercised a profound religious influence upon India. He was well versed in the Gospels and had a great reverence for Christ. He accepted and adopted many Christian doctrines and principles. But with typical Hindu syncretism, he belived that he could find the same teaching in the Gita and other Hindu scriptures and draw fuller satisfaction from them. Like most Hindus, he maintained the equality of all religions and held that men should abide in the faith of their fathers and should not change over to another, since all of them will lead to the same God.

Sri Sarvepally Radhakrishnan could be called 'The philosopher' of Neo-Hinduism. He is its most brillant exponent and ranks among the great personalities of present-day India. He has contributed greatly to the interest in ancient philosophies of India. He has been the "liaison officer" between India and the West, attempting a modern interpretation of Hinduism which would appeal to all.

The most powerful influences for the preservation of Hindu orthodoxy at the present time are movements like the Hindu-Mahasabha, Jan Sangh and R.S.S. Their slogan is "India for the Hindus". They stand four-square for the establishment of a Hindu state in India. They are openly hostile to Christianity and all western influence.

We have surveyed the main trend of modern reform movements within Hinduism, which have exercised and still exercise a strong influence on the religious attitude of the people and especially of educated Hindus. It is vital for any answer to our problem that we try to get inside the mind of these new movements and ascertain what they stand for and what they reject. Their two main concerns are social reform and religious revival. Both aims are closely connected, since any social reform implies a reinterpretation of Hindu beliefs and fundamental principles. For, many of the social customs and practices have a religious sanction and basis.

The social reforms are influenced principally by a new secularistic humanism, which provides the dynamic for social action. There is a new concern to develop and preserve human rights and human values. This has brought about a change of outlook which is preoccupied with the affairs of this world and has created religious indifferentism. There is a strong tendency in Hindu thinking to be concerned almost entirely with social questions. Hence the many reform movements lay stress on social reforms. Religious values are gradually corroded away and concern with the material environment is crowding out moral and spiritual values. (We have a classical example of this in the tremendous propaganda and effort made by public and private sectors to promote family planning in our country today.) What one writer said of Europe is becoming true also in India: " One can without difficulty note that even as the intellectual lost faith, the common man lost hope. God departed from the room in which professors, the research workers, the improvers and the artists were talking — departed silently and ominously ". (George N. Shuster, " Cultural foundations of Indian Democracy " pg. 61.)

The religious revival is marked by eclecticism and syncretism. By taking over whatever is acceptable from other religions and by pruning out the weak elements of Hinduism, the " revivalists " want to construct a Hindu " Sanatana Dharma ", an eternel and universal religion acceptable to all. Their dogma is that the different religions represent the different ways by which individuals have apprehended the divine according to their different needs and temperaments. Hence all religions are partly true and partly false. No religion can lay claim to absolute truth. Each religion is equally good for its adherents and will lead to the same goal, as many paths lead to the same mountain top or as many rivers flow into the same ocean. Hence they are absolutely against religious propaganda and conversion. As one Hindu puts it: " There can be many paths to the hilltop. Upon reaching the hilltop, upon the realization of the Universal that is God, the particularities of the different faiths vanish into their fullfilment. Once on the hilltop, every pilgrim sheds his credal vestures, and the noice of the texts and the voices of the preachers are hushed in the transforming silence of the common communion with that inclusive unity which is the God of all religions. Why then should we engage ourselves in mutual dispute and waste our

energies over the way that we should tread to reach the hilltop". (Sri Sankaranarayanan, "Religion and Society", Vol. VI/1 [1959] pg. 19.) Here we have the typical attitude of modern Hindus. They have no difficulty in accepting and acknowledging anything from other religions. If anyone discovers something lacking in his own religion, let him borrow from other religions what is good without, however, renouncing his own. This is their common attitude. Hence Swami Vivekananda could say: "I accept all religions that were in the past and worship them all. I will worship God with every one of them in whatever from they worship Him. I shall go to the Mosque of the Mohammedans; I shall enter the Christian Church and kneel before the Crucifix; I shall enter the Buddhistic temple where I shall take refuge in Buddha and in his law. I shall go into the forest and sit down in meditation with the Hindu who is trying to see the Light which enlightens the heart of every one." (Complete works II, pg. 372; Quoted from "Religion and Society" Vol. VI/1 pg. 7.)

On the other hand the revivalists claim that the Vedanta comprehends all the religions of the world and that therefore the vedic religion has a greater right to be recognized as a universal religion. It is a very ancient religion that can satisfy the largest proportion of mankind, providing food for all the various types of minds. It is equally philosophical and emotional, equally mystic and conducive to action. Therefore, they maintain, the Vedanta ought to be the one religion for India, serving as the most appropriate and adequate basis for the nation's all-round development. It is adequate not only for India but for the whole world. Thus they claim a new world mission for Hinduism. This is the gospel preached especially by the Ramakrishna mission.

Attitude towards religious freedom and conversion

As far as Christianity is concerned, one of the most shattering outcomes of the Hindu revival is the new attitude of many of the Hindus towards religious freedom and conversion. The sad experience of recent times for the Christian missionary is the strange and sudden change of attitude of many of our Hindu friends. They have expressed severe criticism of missionary work and are opposed to it. They would welcome any humanitarian work, but not religious propaganda and conversion work. This opposition comes mainly from their fundamental creed that all religions are equal and that no religion possesses absolute truth. For the Neo-Hindus religious freedom is synonimous with religious tolerance which they understand as allowing every one to live in his own religion and follow his own conscience. "No revelation of God in human history is complete and final. Every attempt to hold God tight and permanently in one single revelation or other is to belittle God and to exaggerate the pitiful egoism of those who do so. All the great religions are only partial revelations of God, suited to different times and places ... Every religious system contains, along with what is priceless for the human soul, much dross and unreality. We thus arrive at the concept of the imperative

duty of mutual reverence among the great religions ... When the great religions cultivate reverence for each other, they cannot lay plans for mutual conquest and annexations". (G. Ramachandran, Religious Freedom pg. 65.) This kind of tolerance in practice leads to an attitude of intolerance towards those who are convinced of the uniqueness of their faith, and of their duty to preach and propagate it. The Hindus fail to understand that the right to propagate one's religion is fundamental to religious freedom. They consider the Christian claim as a denial of the equality and freedom of all religions and as an unfair attack on Hinduism and Hindu majority. The only conversion admissable for the Hindus is a conversion without proselytism i. e. the convert should not be persuaded to change from his religion for another, but stay in it and continue to live a new life in the old faith. " I believe that there is no such thing possible as conversion from one faith to another", says Mahatma Gandhi (cfr. Cl. Monthly VIII/8 pg. 229). The common attitude of the modern Hindus in this regard is expressed in these words: " By all means discuss your faith with us, share your views and experiences with us; but India would like to suggest that the true missionary is one who both by example and precept helps others to live their own faith more perfectly and not to forsake it for the missionary's faith." (Prof. P. J. Metha, Early Indian Religious thought). From their point of view Christianity and Hinduism are not alternatives which call for a choice but complements of each other. For Mahatma Gandhi conversion is " an error which is the greatest hindrance for progress and peace". Therefore he exhorts that " We should not even secretly pray that anyone should be converted but our inmost prayer should be that a Hindu should be a better Hindu and a Muslim a better Muslim and a Christian a better Christian". (Cl. M. VIII/8 pg. 231.)

Attitude towards Mission Work: From what has been said it is evident that the Hindus look with disfavour and suspicion on the work of the missionaries. They appreciate the selfless service and humanitarian works of the missionaries, but resent all attempts at making converts. The missionary should give up all idea of conversion and attend to the pure service of humanity. Even the social and educational services of the missionaries are looked upon, at present, as a cunning means of converting people. In certain states in the country the Christian missionaries are forbidden to open any new institutions without the permission of the government.

Conclusion

Having considered the various aspects of the Hindu renaissance movements, and their assumptions, we could ask again — Is renascent Hinduism a help to the preaching of Christianity or an obstacle? We cannot give a general affirmative or negative answer to this question. The answer depends on what effect the Hindu renaissance has on the people at different levels and how far they are imbued with Christian or antichristian ideas, as a result of the revival. To make an exact evaluation, I would classify four groups of people.

1. The Hindu intellectual exponents of Neo-Hinduism: As mentioned above, they try to reinterpret and modernize the scriptures and fundamental beliefs of Hinduism. They are the advocates of a Hindu world religion based on Vedanta. They maintain that Hinduism is still very much alive and is adequate for modern times. "The Hindu religion has emerged triumphant from the struggle and today does not feel her supremacy challenged from any side" says Mr. K. M. Panikar. (Hindu Society at Cross Roads pg. 2.) This group has absorbed many of the Christian doctrines and ideas and consequently there is a corresponding change in its ideas of human dignity and the concept of Karma fatalism. Thus Radhakrishnan in his "Recovery of Faith" says: "Man is not at the mercy of inexorable fate. If he wills he can improve on his present record. There is no inevitability in history. To assume that we are helpless ceratures caught in the current which is sweeping us into the final abyss is to embrace the philosophy of despair, of nihilism. We can swim against the current and even change the direction". (Quoted from "Living Hinduism" pg. 4.) This doctrine is evidently different from the traditional Hindu doctrine of Karma where man is at the mercy of his fate. But they are far from accepting Christianity and its claims. On the contrary, they incorporate these Christian ideas into their doctrine and reinterpret Hinduism in the light of Christian concepts as a kind of prophylactic to prevent men from receiving the Gospel. Ideas drawn from Christian faith are grafted into or ascribed to the Hindu religion, as a means, conscious or unconscious, of resisting the claims of the Gospel. They are in no way hostile to Christianity, but they are opposed to any mission work and conversion. Our chances of bringing them to the true light of the full truth are not very bright, because they are blinded by the false light of half truths.

2. Hindu secular Humanists and materialists: Another group among the intellectual and educated classes are the secular humanists and materialists, the rank and file of which consists of the youths and university students of our time. They have lost all faith in their ancestral religion. For them Hinduism is nothing more than vague philosophical systems. The worship of its many millions of deities is already dead among them, and its social customs and practices have no more hold on them. But they have not found anything adequate or solid to replace it. Hence there is a spiritual vacuum and unrest among them. They are groping for something to hold on to and to fill this spiritual vacuum. Many of them turn towards western secularism and materialism. Infact many are already infected with secularistic humanism and communistic materialism, and some have even turned atheists. Yet their minds are still open to Christianity and we have a great opportunity to lead them to Christ, the Way, the Truth and the Life they are seeking after. But that requires a new approach which would be primarly Christocentric. The traditional apologetic approach of presenting the uniqueness of the Church in comparison to other religions would not appeal to them. Though they have lost all faith in their ancestral religion, they still glory in their heritage of an ancient religion and noble culture, and would

defend it against any attack. Therefore our approach to this class should be more Christo-centric, — Lead them to Christ, and through Christ to the Church, and not the other way round. Once they accept and acknowledge Christ and his unique claims, they would also accept the uniqueness of the Church.

3. The common people: It is difficult to assess how far the common people in the towns and villages are influenced by the reform movements. They are to a great extent orthodox Hindus, still clinging to the old customs and practices. There has been no change at all in the ways of worship and daily cult. Festivals are celebrated in the traditional way, and temples and shrines still draw the usual crowds of pilgrims and devotees. One thing however is evident. There is a new religious awakening seen, a greater regard for the observance of religious rites, and a conscious pride in Hindu religious teaching and institutions. Consequently they are not so easily willing to grant that there are beliefs and practices in another religion superior to their own. Christian ideas have not penetrated far into their ranks. Their attitude towards Christianity is not too friendly, because they still identify Christianity with the Western powers and colonialism. They easily enlist themselves in the ranks of anti-Christian movements such as the Hindu Mahasaba, Arya Samaj, Jan Sang, R. S. S. Our chances among these orthodox Hindus are not too hopeful at the moment. But if we would remove their prejudices and show them what Christianity really is, they will have atleast a friendly and sympathetic attitude towards the missionaries. Their present hostility is mainly due to ignorance.

4. The aboriginals, low casts and out-casts: We achieved much success at one time among the Aboriginals, Low casts and Untouchables. Now what influence has resurgent Hinduism on them, and what is their attitude towards Christianity? They are now being proclaimed as belonging to the one Hindu fold, and are no longer looked down upon with contempt. Humanitarian works have been undertaken among them by religious, quasi-religious and government agencies, such as the Arya Samaj, Ramakrishna mission, Bharatya Adimjati Sevak Sangh. The Scheduled tribes and casts, as they are called, now look towards Hinduism and to secular forces for their uplift. At any rate they no longer turn to the Christian missions with the same expectancy as before. Yet it would be wrong to say that we have no more chances of conversion among them. But there is no longer great possibilities of a massmovement. They have great regard for the Christian missions and one can still find a willing audience among them. However, this will not last long. Within a decade or two, they will no longer be tribals or outcasts. They will be Neo-Hindus, or Neo-Bhuddists or Christians, or something else.

Now to sum up, on the one hand Christian thought and influence have permeated into all the levels of the Hindu society. Sir Narayan who was a distinguished judge of Bombay could say already in the beginning of the century: " The ideas that lie at the heart of the Gospel of Christ are slowly but surely permeating every part of Hindu society,

and modifying every phase of Hindu thought". (cfr. "The Christian approach to the Hindu" pg. 32.) Many of the Christian social and religious doctrines are now taken for granted. Thus e. g. there is a real concern to safeguard man's inherent rights and liberty. The individual whose existence was not believed to possess ultimate reality is now invested with dignity and worth. Man's responsibility and ability to build up his future in the given present is acknowledged, and there is no longer the claim that Karma-Samsara explains all the human events. It is affirmed that an adequate religion for India should be universal, though they claim that the "Sanatana Dharma" is this universal religion. A realization of human solidarity is clearly seen here. Many of the social reforms such as abolition of cast and untouchability, emancipation of women, regard for the nobility of work and the dignity of the worker are salutary effects of Hindu renascent movements. In the words of Mr. Nehru: "There was a time when the man who worked the least was respected the most. That era had ended ... If there was one man in the country who should be respected the most, it was the Kisan (farmer)". (Inaugural address at the U. P. Agricultural University, cfr. "The Times of India", Nov. 18, 1960.) Thus the Hindus seem to be closer to Christianity, at present than ever before.

On the other hand, as I have pointed out before, many anti-Christian elements also have come up due to the Hindu resurgence The concept of conversion and religious freedom makes the Neo-Hindus unable to understand the christian claim for the propagation of Faith. Besides, a profound sense of mission is aroused in the heart of the Hindus by the revival movements. They no longer feel the need to receive something from others, but are convinced of their mission to give something to the world. It was this sense of mission that inspired Mahatma Gandhi in his whole struggle for India's freedom. As he wrote to Tagore: "An India prostrated at the feet of Europe can give no message of peace and goodwill to the groaning world." (The Christian Approach to the Hindu pg. 38.) The country and its religion are so inseparably united in the mind of the average man, that the growth of nationalist enthusiasm has made loyalty to Hinduism almost the duty of a good Indian today. Thus a new selfrespect, a new pride in their ancient heritage, and a new missionary spirit has awakened in the Hindus. A genuine Hindu feeling also have come into existence which occasionally manifests itself in very crude forms such as exaggerated nationalism, communalism,antagonism, and at times bursts into anti-Christian activities. There is a fear in the minds of some that the growth of Christianity would jeopardise the unity of the country, and the separatist-movements among the tribals are falsely attributed to Christian influence.

To conclude, most of the Hindus are ready to accept Christ with other divinities into the Hindu Pantheon, and accord him a place among the highest. But they would not commit themselves entirely to Him as the *only Way, the only Truth* and *the only Life;* nor accept His Church whom He has commissioned to lead all men through the *only Way* to *eternal Truth and Life.*

Devanandan P. D.:	"Living Hinduism." The Christian Institute for the study of Religion and Society. Bangalore 1959.
Devanandan P. D.:	Resurgent Hinduism. The Christian Institute for the study of Religion and Society. Bangalore 1958.
Devanandan P. D.:	The Gospel and the Hindu Intellectual. The Christian Institute for the study of Religion and Society. Bangalore 1959.
Winslow J. C.:	The Christian approach to the Hindu. Edinburgh House Press, London, 1958.
J. R. Chandran (Edt.):	Religious Freedom. The Committee for literature on social concerns, Bangalore, 1956.
K. M. Panikar:	Hindu Society at Cross Roads. Asia Publishing House, Bombay 1956.
Kumarappa B.:	Cultural foundations of Indian Democracy. Y. M. C. A. Publishing House, Culcutta, 1955.
.....	Religion and Society Vol. VI, No. 1 (Feb. 1959). (Bulletin of the Christian Institute for the study of Religion and Society) Bangalore.
.....	The Clergy Monthly Vol. VIII No. 8 (1945). Catholic Press, Ranchi.

Miscellanea

Buddhistische Meditation und Christentum. — Über dieses Thema sprach auf den Salzburger Hochschulwochen 1960 P. Heinrich Dumoulin. SJ, Tokyo. Sein Anliegen faßt er zusammen und sagt: «Buddha hat etwas von seiner persönlichen Größe der Religion mitgeben können, die nach ihm benannt ist. Der Buddhismus ist die bedeutsamste und geistigste aller nichtchristlichen Religionen. Wenn heute die asiatischen Hochreligionen stark ins Blickfeld der christlichen Welt eintreten und teilweise eine Erneuerung erleben, so erheischt der Buddhismus am meisten unsere Beachtung. Und es wäre falsch, wenn wir hauptsächlich negativ eingestellt, nur die Überführung der buddhistischen Irrtümer und das missionarische Werk der Buddhistenbekehrung ins Auge fassen würden. Die uns aufgegebene Auseinandersetzung hat auch die christliche Sicht und Einordnung der positiven Werte der buddhistischen Religion zum Ziel. Vielleicht ist die Begegnung mit der buddhistischen Meditation in besonderer Weise dazu berufen, uns die Augen für die Werthaftigkeit des Buddhismus zu öffnen» (S. 32). Als Hauptformen buddhistischer Meditation behandelt P. Dumoulin: Theravâda («Weg der Alten»; Hinayâna), Zen und Amida-Religion. Daran schließt sich ein Versuch, «die buddhistische Meditation christlich zu sehen und zu werten, also eine Unterscheidung von natürlich Werthaftem und Fragwürdigem nach christlichen Maßstäben vorzunehmen» (S. 41). (Geist und Leben XXXIV, 1961, SS. 32—45).

Georg Höltker

Die Missionsstudienwoche in Wien (22.—26. Mai 1961)

Von P. Joh. *Fleckner* S.V.D.

In der Pfingstoktav veranstalteten das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen und das Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster im Verein mit dem Missiologischen Institut der Päpstlichen Missionswerke Wien und dem Afro-Asiatischen Institut Wien eine Missionsstudienwoche in der Metropole Österreichs, wo — nach Metternich — Asien beginnt. Das Thema der Woche «Mission und Heimatseelsorge» versprach viel und hat manches gehalten, wenn auch das Programm, das sechs Hauptvorträge und 14 Kurzreferate vorsah, überladen war und so die konkrete Erörterung des eigentlichen Themas hinderte [1].

Hervorzuheben sind folgende Beiträge: 1. «Die missionarische Ausrichtung des heimatlichen Klerus» (Msgr. R. Walter, Wien) [2]; 2. «Die Mission in Katechese und Liturgie» (Hochw. Dr. A. Exeler, Münster); 3. «Der mystische Leib Christi und die Mission» (Prof. P. Dr. Glazik MSC, Würzburg); 4. «Pfarrei und Mission» (Pfr. J. Thijssen, Rheine in Westf.); 5. «Missionskollekten» (Msgr. Dr. A. Tampier, Wien); 6. «Die Frage der Missionspatronate» (Dr. J. Peters, Aachen); 7. «Katholische Weltmission und Entwicklungshilfe» (Generalsuperior P. Dr. Schütte SVD, Rom); 8. «Die Mitarbeit europäischer Laien in den Missionen» (Prof. P. Dr. Bettray, SVD, Wien-Mödling).

Wenn Mission die Hauptfunktion der Kirche ist — und sie ist es —, dann dürfen wir uns freuen, daß in jüngster Zeit manche Bischöfe und Priester deutscher Zunge die Missionspflicht und den Missionseifer, den Missionsberuf und die Missionsorden deutlich betont und warm empfohlen haben [3]. Wie aber stehen höherer und niederer Klerus, Professoren und Studenten der Theologie in ihrer Gesamtheit zur Weltmission? Der personelle Beitrag unserer Länder stand und steht doch in einem beschämenden Verhältnis zu dem Beitrag Frankreichs, Belgiens, Hollands und Irlands. Mit erfreulicher Offenheit wurden missionarische Unterlassungssünden der Heimatkirche bekannt, es wurde aber auch der offene und latente Widerstand, die kühle Gleichgültigkeit so mancher Welt- und Ordensgeistlichen gegen Mission, Missionsberuf, Missionsorden und Missionskollekten in der Diskussion offenbar. Wer es schmerzlich erfahren mußte, hat das Recht und die Pflicht, Bekehrung zu fordern. Von der lange Zeit so peinlich bescheidenen Missionsleistung unserer Länder darf man wohl sagen: Omne malum a clero.

Ein Beispiel priesterlichen Missionsverständnisses und den Weg zur missionarischen Bekehrung der Heimatkirche bot Dr. A. Exeler in seinem klaren und hervorragend konkreten Vortrag. Seine Forderung, in den Religionsbüchern für Schüler und Lehrer der Weltmission die zentrale Stellung zu geben, in den Lehrplänen missionarische Hinweise zu bringen und in die Ausbildung der Priester und Lehrer die Missionsaufgabe der Kirche zentral einzubauen, kann nicht dringlich genug unterstützt werden.

---

1 Wegen des zu erledigenden Programmes wurde die Diskussion brennender Fragen mehrmals abgebrochen, obwohl die kühle Aufnahme des einen oder andern Referates doch eine andere Ordnung empfohlen hätte.

2 Es war sachgemäß ein Hauptvortrag. — Msgr. Walter ist Diözesandirektor der PMW Wien.

3 P. Dr. K. Müller SVD berichtete darüber in dem Beitrag: «Die Bischöfe der Heimat und die Mission.» — Eine vorzügliche Information über die jüngsten missionarischen Hirtenbriefe des französischen Episkopates bietet «Die Römische Warte» (Beilage der «Deutschen Tagespost», Würzburg) Folge II/24 (13. 6. 1961).

Wie missionarisch Pfarrer und Lehrer, Pfarrei und Schule arbeiten und was sie erreichen können, zeigten die schlichten Berichte eines österreichischen Pfarrers und deutschen Volksschullehrers sowie der mit starkem Beifall belohnte Vortrag des Pfarrers J. Thijssen. Hier brannte apostolisches Feuer.

Die Illusion des «Non plus ultra» unserer Missionsleistung zerstörte Msgr. Dr. A. Tampier [4] durch die nüchterne, bittere Feststellung: «Angesichts des eigenen Wohlstandes und der unvorstellbaren Not von Millionen Menschen sind die Beiträge unserer Missionsspenden lächerlich.» Unüberhörbar sollte auch seine deutliche Frage bleiben, ob es nicht — endlich — notwendig wäre, grundsätzlich aus den Einnahmen einer Diözese einen bestimmten Prozentsatz des Etats den Päpstlichen Missionswerken zu reservieren. Seine Anregung, eine europäische katholische Union für Entwicklungshilfe zu beraten und zu gründen, war kühn, aber mutig und konkret. Denn wenn die christliche Missionsidee nicht endlich universal zündet, dann rollen alle Dollars umsonst; sie rollen gegen uns. — Als das wichtigste Päpstliche Missionswerk erwies er — eine ebenso wahre wie befreiende Feststellung — die Missionsorden, deren allseitige personelle und materielle Unterstützung er als selbstverständlich forderte. So wurden schiefe Ansichten in feiner Form korrigiert [5].

In der Diskussion, die sich an das Kurzreferat «Die Überseestudenten an den Universitäten des Abendlandes» anschloß, betonte Prof. P. Dr. Ohm, daß die allseitige Sorge für sie zweifelsohne ein wahres Apostolat sei, daß aber dieses Apostolat nicht den Missionsorden, sondern der Heimatkirche, also den einzelnen Bistümern und Pfarreien anvertraut sei.

Bestürzend wirkten die Erfahrungen, die einige Herren machen mußten bei der Anwerbung akademisch gebildeter Fachkräfte für die Missionsländer. Nach sehr vielen Bemühungen sah sich z. B. Prof. Ohm gezwungen, einen wichtigen Auftrag eines wichtigen Missionslandes als unerfüllbar zurückzugeben. Moskau aber stellte sofort die gewünschten Fachleute, als es schließlich darum gebeten wurde.

Der bedeutende Vortrag des hochwst. Generalsuperiors P. Dr. Schütte SVD über «Kath. Weltmission und Entwicklungshilfe» griff zwar ein sehr aktuelles Problem mutig und geschickt an, sprengte jedoch den Rahmen des eigentlichen Tagungsthemas [6]. Der starke Widerhall, den dieser Vortrag fand, läßt wohl hoffen, daß sowohl die Männer der Theorie wie auch der Praxis sich mit den konkreten Möglichkeiten der staatlichen Entwicklungshilfe befassen.

Im Interesse der erstrebten Wirkung sollte die nächste Studienwoche, wo immer sie sei, durch entsprechende Veröffentlichungen, Hinweise und Plakate gebührend bekannt gemacht und in einem auch für Leute anderen, doch interessierten Geistes genehmeren Raume stattfinden. Mission ist die erste Aufgabe der Heimatkirche. Darum geht sie jeden an.

Dem Leiter der Tagung, Prof. P. Dr. Ohm, dem Wiener Missionswerk, den Rednern sei herzlich gedankt für ihre opfervolle Arbeit.

---

[4] Msgr. Tampier ist Generalsekretär der PMW Wien.

[5] Die Missionsorden stellen nicht nur die allermeisten Missionskräfte, sondern tragen auch — wie widerspruchslos gesagt wurde — 80% aller finanziellen Ausgaben.

[6] Der hochwst. Generalsuperior P. Dr. J. Schütte SVD bemerkte zu Beginn seines Vortrages, ihm sei nicht das Thema gestellt worden «Die sozialen Pflichten der Christen gegenüber den Entwicklungsländern» — so das Programm —, sondern «Kath. Weltmission und Entwicklungshilfe». Im dritten Teil seiner Ausführungen behandelte er die Stellung der kath. Mission zur staatlichen Entwicklungshilfe. Gerade das zündete, führte aber vom eigentlichen Tagungsthema ab. — Die neueste einschlägige Zusammenfassung mit reicher engl. Bibliographie dürfte sein: J. Considine, The Missionary's Role in Socio-Economic Betterment, Newman Press 1960.

Miscellanea

Ein Urteil über die Priesterbildung in Schwarz-Afrika. — In einer Stellungnahme zur Doktorarbeit von A. Morant (Die philosophisch-theologische Bildung in den Priesterseminarien Schwarz-Afrikas, 1959) glaubt Gonsalv Mainberger (Anthropos 55, 1960, 613 f), daß eine positive Deutung unmöglich sei, weil Aussagen von 29 weißen Rektoren das Problem der Priesterbildung in Schwarz-Afrika nur unbefriedigend lösen. — Es sei keineswegs behauptet, daß nie Fehlgriffe vorkamen. Aber ob wirklich alles falsch angepackt wurde? Jede echte Erziehung und Ausbildung muß Anleitung und Hilfe bieten. Das ist nicht Bevormundung, nur weil man sich nicht allen Wünschen der Studenten anpaßt. Leichter ist es zu kritisieren als konstruktive Vorschläge zu machen. Das Problem ist nämlich viel komplexer. Nur einige Punkte seien gestreift! — 1. Was versteht G. M. unter *der* afrikanischen Philosophie und Theologie? Wer Afrika nur oberflächlich kennt, weiß schon, daß sich Nordafrika, Bantu-Afrika und das weiße Südafrika im Denken und Fühlen stark unterscheiden. Darum ist es ein Plus, wenn die Seminarien des arabisierten Nordens nicht einbezogen werden. Ja, es steht nicht einmal fest, ob die Lebenskraft-Philosophie bei den Baluba, Ewondo, Wangoni usw. ihre volle Berechtigung hat. Zudem hat Rom ziemlich genaue Studienvorschriften erlassen, über die sich die Rektoren nicht hinwegsetzen können. 2. Das Buch ist keineswegs nur «eine rein materielle Wiedergabe». Ein flüchtiger Blick zeigt, wie vorsichtig der Autor die Berichte abwägt. Soll es ihm zur Last gelegt werden, wenn er nicht zum voraus an der Ehrlichkeit der Rektoren zweifelt? Übrigens scheinen ihre Aussagen nicht so «geschliffen», sonst ergäben sich nicht Widersprüche. (Morant sucht sie zu interpretieren!). 3. Ist das Werk voll «verkleideter Kolonialismen»? Wer von «intellektueller Unterentwicklung» der Afrikaner spricht, auch wenn er den Westen dafür verantwortlich macht, ist selber von diesem Fehler nicht frei. 4. Es geht um die philosophisch-theologische, nicht um die ethnologische Ausbildung. Darum konnte es nicht eine Hauptaufgabe dieser These sein, einen Leitfaden zu schreiben, wie man ethnologisches Material an den Seminarien verarbeiten soll. Die «verschwommenen Ideen» sind kaum beim Verfasser des Buches zu finden. Mag die Herder-Korrespondenz (15, 1960/1961, 209) auf diese Kritik Bezug nehmen oder nicht, auf jeden Fall hat sie recht, wenn sie es ablehnt, «die Seminarien zu einer Art Naturschutzpark zu machen». Kein unabhängig gewordener Staat hat das bisherige Bildungsprogramm umgestürzt. Die Afrikaner selbst drängen an europäische Hochschulen. Nur den Seminaristen sollte eine solche Bildung verwehrt sein? Sie bedanken sich für eine solche Art von Diskriminierung und Paternalismus! Gerade das Werk von A. Morant zeigt objektiv das Ringen um das Problem und macht wirklich praktische Vorschläge. Dr. Ivo Auf der Maur

Die *«dritte Freiburger Woche für Fragen der Weltkirche»* fand vom 11. bis 14. Juli in den Räumen der Universität Fribourg statt. Im neuen Titel der speziell für Urlauber-Missionare vorgesehenen Studienwoche kam eine Zielausrichtung zum Ausdruck, die in der diesjährigen Veranstaltung in harmonischer Ausgeglichenheit verwirklicht wurde — sowohl theologisch (von Prof. Dr. J. Michels O. P. für das gesamte Missionsfeld und Dr. Späni für das heimatliche Missionswesen), wie missionskundlich (J. Beckmann S. M. B. über die Verwirklichung der Kirche in der heutigen Mission und P. Dr. Walbert Bühlmann OFMCap über die Integration der Kirche im afrikanischen Kulturgut) und praktisch (Meinrad Hengartner über das schweizerische Missionsjahr und Nationalrat Bachmann über

Entwicklungshilfe und Mission). Die Vorlesungen, welche die Verwirklichung der Weltkirche von verschiedenen Seiten her beleuchteten, erfuhren eine wertvolle Verbreiterung einerseits durch Prof. Dr. Stirnimann O.P., der über die «Ökumene und weltkirchliches Bewußtsein» sprach und anderseits durch Pfr. J. Rossel, Präses der Basler Mission, der «Schwierigkeiten und Erfolge der Kirchenbildung in Südindien» aus eigener Erfahrung und persönlicher Teilnahme aufzeigte. Weitere Vorträge über Situationsethik (Prof. Dr. Böckle, Chur) und die Psalmen (Prof. G. Schelbert, Schöneck) dienten wiederum dem schon in früheren Kursen betonten Zweck, den Missionaren der Front den Anschluß an die heimatliche Theologie zu vermitteln. Die lebendige Teilnahme der gerade aus Missionskreisen zahlreich erschienenen Gäste (Missionare, Brüder, Schwestern und Laienhelfer und -helferinnen) zeigten den Veranstaltern (dem Institut für Missionswissenschaft an der Universität Fribourg und den Päpstlichen Missionswerken der Schweiz), daß die «Freiburger Woche» einem besonders von den aktiven und werdenden Missionaren gespürten Bedürfnis entsprach und überdies eine prächtige Form persönlicher Begegnung und Aussprache geschaffen hat. Beckmann

Der 1362 datierte «Kensington Stone» in USA. — Der schwedische Farmer Olaf Ohman fand im Herbst 1898 in Alexandria, Minnesota, USA, diesen Runenstein in den Wurzeln eines Espenbaumes. Der zweihundertzwei amerikanische Pfund schwere Stein wurde zuerst nach Kensington gebracht (daher der Name!) und ist jetzt in der Smithsonian Institution in Washington. Man hält diesen Stein für das «wahrscheinlich wichtigste archäologische Stück, das bisher in Nordamerika gefunden wurde». Nach seiner Auffindung wurde er zuerst für eine Fälschung gehalten und viel umstritten, dann aber als echt angesehen. Erst neuerdings hat Brondsted (Joh. Brondsted, Norsemen. North America befor Columbus. In: Smithsonian Report for 1953. Washington 1954. SS. 391—397) wieder Bedenken angemeldet, ohne die Authentizität des Steines bisher ernstlich schwächen zu können. Die Runenschrift auf diesem Stein spricht von Kämpfen der Vikinger aus «Vinland» (= Massachusetts) mit den Indianern in Minnesota. H. R. Holand, der bekannte norwegische Historiker, hat die Runenschrift entziffert. An der Schmalseite des Steines steht in Runen geschrieben:

«Zehn der unseren sind an der See,
Um nach unsern Schiffen zu sehen,
14 Tagereisen weit von dieser Insel. Jahr 1362.»

Auf der Frontseite des Steines aber steht, ebenfalls in Runen, der bedeutungsvolle Bericht:

«Acht Goten und 22 Norweger auf
Entdeckungsreise von
Vinland westlich. Wir
kampierten an zwei Felseninseln eine
Tagereise nördlich von diesem Stein.
Wir gingen und fischten. Als
wir zurückkamen fanden wir 10 (unserer) Männer rot
von Blut und tot. Ave Maria.
Erlöse uns vom Übel.»

Damit ist dieser Text «die erste schriftliche Urkunde über Kämpfe zwischen den Indianern und Weißen auf dem Boden des heutigen Minnesota».

Georg Höltker

Das Laienapostolat in den Missionen. Festschrift Prof. Dr. Johannes Beckmann SMB zum 60. Geburtstag dargeboten von Freunden und Schülern. Herausgegeben von Johann Specker, SMB und P. Walbert Bühlmann, OFMCap. Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, Schweiz, Schöneck-Beckenried, Suisse 1961. (Supplementa X der NZM) 8° 383 SS.

«Eine bescheidene Festgabe» nennen die Herausgeber die Festschrift, die sie Prof. Dr. Johannes Beckmann SMB zur Vollendung seines 60. Lebensjahres darbieten. Sie ist mehr als das. Das einheitliche Thema ist so gewählt, daß es zahlreichen Freunden des Jubilars die Mitarbeit ermöglichte. Es geht um die heute so sehr aktuelle Frage des Laienapostolates in den Missionen, ein Problem eigener Prägung und eine Forderung zugleich, die nicht überhört werden kann und von den verantwortlichen Stellen nicht überhört werden darf. — Eingangs zeichnet W. Bühlmann OFMCap ein sympathisches Lebensbild, und J. Specker SMB gibt einen kurzen aber eindrucksvollen Überblick über die wissenschaftliche Leistung und, chronologisch geordnet, die Zusammenstellung der Bibliographie des um die Missionswissenschaft hochverdienten Jubilars. Die Beiträge sind in drei Themengruppen geordnet: nach zwei grundlegenden Artikeln über die theologische Begründung des Laienapostolates in der Mission folgen historische Abhandlungen, die die Verwirklichung des Laienapostolates in der Geschichte der Ausbreitung des Christentums dartun, sowie einige Aufsätze über aktuelle Fragen und deren Lösungen. J. Amstutz SMB zeigt in seinem wertvollen, grundlegenden Beitrag «Theologische Überlegungen zum Thema Mission und Laie» die Bedeutung und Tragweite der Ergebnisse der gegenwärtigen theologischen Arbeit, vor allem im Bereiche der Ekklesiologie, für das Laienapostolat in den Missionen, für die Aufgabe und Sendung des «missionarisch mündigen Laien» in der heute gegebenen «Diaspora-Situation» der Kirche als Heilsvermittlung in der Geschichte. P. Gregorius OFMCap («Das Laienapostolat als Missionsziel») greift einen Aspekt des Problems heraus. Er betrachtet die Notwendigkeit des Laienapostolates nicht so sehr als Postulat einer zeitgegebenen Notlage, sondern vielmehr als letzte Konsequenz des eigentlichen Missionszieles, der implantatio Ecclesiae, wie es in der Missionsenzyklika Johannes XXIII. «Princeps Pastorum» klar und eindringlich dargelegt wird. L. Kilger OSB («Laienarbeit in der Germanenmission») faßt die Mitwirkung fürstlicher Laien bei der Glaubensverbreitung in Germanien zusammen. J. Wicki SJ («Die Bruderschaft der ‚Misericórdia' in Portugiesisch-Indien») berichtet über die selbstlose Tätigkeit der Bruderschaft Misericórdia in Portugiesisch-Indien, einer Laienorganisation, die nach portugiesischem Vorbild in Goa und wenigstens 25 weiteren größeren Städten Indiens seit dem 16. Jahrhundert gegründet wurde, deren segensreiches Wirken aber bis heute in der Missionsliteratur «so gut wie nicht berücksichtigt worden ist». Auch der Artikel «Laienarbeit in der alten Japan-Mission» von H. Cieslik SJ ist ein erfreulicher und wichtiger Beitrag zur Missionsgeschichte. In ähnlicher Weise sollten alle Missionsgebiete bearbeitet werden, wie es F. Margiotti OFM in dem reich dokumentierten, gründlichen Artikel «Congregazioni mariane della antica missione cinese» für einen Teil der alten China-Mission, d. i. bezüglich der in China gegründeten Marianischen Kongregationen des Römischen Kollegs tut, und N. Kowalsky OMI für «Die Anfänge der ‚Domus Dei' in Tonking und Cochinchina». B. Biermann OP untersucht das spanisch-portugiesische Patronat unter dem Gesichtspunkt der Laienhilfe für die Mission und kommt, wenn nicht zu neuen, so doch damals wie auch wieder heute sehr beachtenswerten Folgerungen, die zur objektiven Beurteilung des königlichen Patronates, wenigstens in der ersten Zeit seines Bestehens, nicht übersehen werden dürfen. J. Specker SMB berichtet über die charitative Tätigkeit des Laienbrüderordens der Bethlehemiten in Lateinamerika (1667–1820), über die Geschichte dieses «Spital-Ordens», seinen Zweck, seine Organisation und seine missionarische Bedeutung. J. Van Hecken CICM gibt uns in dem Artikel «Contribution des laïcs à l'évangélisation des Mongols» einen Einblick in das direkte und indirekte Laienapostolat in der Mongolenmission der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (mit geheimnisvollen Abkürzungen in den Anmerkungen, deren Vermeidung den Artikel nur um eine Zeile verlängert hätten). Auch C. Laufer MSC («Historische Phasen der

Katechistenausbildung im Vikariat Rabaul, Südsee») liefert einen wichtigen Beitrag zur Missionsgeschichte Ozeaniens. A. Camps OFM untersucht die «Possibilities of Lay-Apostolate among the Muslims of West Pakistan». Es geht hier um das Anliegen der Beziehungen zwischen Kirche und Islam und um die Rolle, die katholische Laien hierbei spielen. Ein sehr beachtenswerter Artikel. W. Bühlmann OFMCap behandelt ein sehr naheliegendes und überaus wichtiges Thema des Laienapostolates: die Bedeutung des Laien in der Schule. Zwar erläutert er dieses Problem am «Schulbeispiel» Tanganyika, aber die Prinzipien, die er klar und eindringlich darstellt, sind allgemein und gelten für alle Missionsgebiete. A. Morant OSB hingegen befaßt sich mit den Ex-Seminaristen, den «wertvollen Reserven einer katholischen Laienelite», die – und das gilt nicht nur für Kamerun, von dem der Verfasser ausgeht – «zu sammeln, zu stärken und einzusetzen» sind. G. Höltker SVD greift das Problem der Laienmissionshilfe – hier im weitesten Sinne – von der ethnologischen Seite her auf. E. Schorer bietet «Eine entwicklungsgeschichtliche Schau des Mitwirkens der eingeborenen Laienkräfte an der Ausbreitung des Christentums». Schließlich erläutert J. Henninger SVD den «Beitrag der Laien bei der Ausbreitung des Islam», der gerade bei diesem historischen Vorgang so überraschend erfolgreich zutage trat. – Kurz: Es handelt sich hier um eine Darstellung der Mitarbeit der Laien in der Ausbreitung des Christentums in Theorie, Praxis und Geschichte, von den verschiedensten Seiten her beleuchtet. Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, sowohl was die theologische als auch die geschichtliche Schau betrifft, ist somit die Festschrift Beckmann ein wichtiger und begrüßenswerter Beitrag zu der heute so brennenden Frage und der Fachwelt umso willkommener, als sie geradezu ein Kommentar zur jüngsten Missionsenzyklika «Princeps Pastorum» genannt werden kann.

J. Metzler OMI

Metodio da Nembro OFMCap: *Storia dell'attività missionaria dei Minori Cappuccini nel Brasile* (1538?—1889). Bibl. Seraphica-Cappuccina. Sectio Historica. Tom. XVI. XXXIV + 543 pp. Institutum Historicum OFMCap, Romae 1958.

P. Metodio hat sich schon durch verschiedene geschichtliche Werke über die Kapuzinermissionen in Erithrea und Brasilien ausgewiesen (NZM 1954, 312 f.; 1957, 72 f.; 1959, 225 f.). Darin ging es stets um die neuere Zeit. Hier nun wagt er sich an einen schwierigen Teil heran, die Brasilienmission von den Anfängen bis 1889. Diese Zeit ist noch wenig bearbeitet und auch schwierig zu rekonstruieren. Auf Grund umfänglicher Archivstudien in Europa und Brasilien und der Verarbeitung der vorhandenen Literatur gelingt ihm eine wissenschaftlich solide Darstellung. Besonders interessant sind seine Überlegungen zur Frage, ob die ersten Kapuziner, wie allgemein angenommen wird, 1612 nach Brasilien kamen, oder nicht doch schon im 16. Jahrhundert vereinzelt dort wirkten (25–33), sowie seine Ausführungen über die alten Kapuziner-Reduktionen (73–94). Zum Schluß darf er sagen, daß die lobreichen Urteile über das Werk der Kapuziner in Brasilien, die manchmal übertrieben scheinen, der historischen Basis nicht entbehren. Er faßt die Eigenheiten jener Kapuziner-Missionare in folgende Punkte zusammen: 1. restlose Unterwerfung unter die Propaganda Fide trotz des Padroado, 2. zentralisierte Organisation, die den Austausch des Personals erleichterte, 3. Kenntnis der Mentalität des Volkes und eine glückliche Anpassung der Apostolatsmethoden, 4. tiefe Frömmigkeit und Opferbereitschaft, 5. franziskanische Armut und Abtötung in der ganzen Lebensführung, die sie von allem Haschen nach persönlichen Vorteilen und Interessen freihielt. – In Appendix I werden die literarischen Arbeiten der Brasilien-Missionare angeführt und in Appendix II werden 43 z. T. noch nicht veröffentlichte Dokumente abgedruckt. Wenn man weiß, daß P. Metodio ganz neulich eine umfangreiche Missionologie herausgegeben hat, kann man nur staunen über seine Arbeitskraft.

P. Walbert Bühlmann

Paventi, Xaverius: *Breviarium Iuris Missionalis.* Editio secunda valde aucta. 320 pp. Officium libri catholici. Romae, 1960.

Die lang erwartete Neuauflage dieses nützlichen Handbuchs des Missionsrechts (Vgl. die Besprechung der ersten Ausgabe in NZM IX [1953], 233 f.) erscheint, wie schon der Titel anzeigt, in bedeutend erweiterter Form, wofür auch bei gleich gebliebenem Format, mit leicht verbessertem Druckbild, die höhere Seitenzahl Zeugnis ablegt. Im ersten Teil

des Buches, vom Missionsrecht im Allgemeinen, werden die Erweiterungen sichtbar im Abschnitt über die Einteilung der Missionsgebiete, die den ordnungsgemäßen Verlauf der Missionsarbeit gewährleisten soll. Hier ist zunächst unter der Überschrift *«de regione missionali»* die in neuerer Zeit entwickelte Praxis der Sacra Congregatio de Prop. Fide beschrieben, einzelnen Missionsgesellschaften genau umgrenzte Bezirke für die eigentliche Bekehrungsarbeit unter den Heiden zu übertragen, ohne daß dieselben aus dem Verband der meistens von einem einheimischen Bischof geleiteten Diözese oder Quasi-Diözese ausgegliedert werden. Auf den einschlägigen Seiten der Neuauflage (45–48) werden nicht nur die Anfänge dieser wichtigen und interessanten Entwicklung in Missionsrecht und -praxis erwähnt, sondern auch die üblichen Bedingungen angeführt für die meist auf 25 Jahre berechneten Verträge zwischen der einheimischen Missionsdiözese und dem auswärtigen Missionsinstitut. – Die folgende Erweiterung zum früheren sechsten Kapitel des ersten Teils ist der Erörterung einer anderen, nicht weniger wichtigen und interessanten Neuerung hinsichtlich der Einteilung der Missionsgebiete gewidmet, nämlich der Einführung der ordentlichen bischöflichen Gewalt und Verwaltung in diesen Gebieten, unter Beibehaltung der Oberhoheit der hl. Kongregation für die Verbreitung des Glaubens. Hier werden zunächst die zutreffenden geschichtlichen und rechtlichen Vorfragen geklärt, ehe die bereits zu einer festen Regel gewordene neue Praxis der «Propaganda» und das Verfahren bei der Errichtung von eigentlichen Missionsdiözesen und der Einsetzung von ordentlichen Oberhirten in solchen Sprengeln erklärt werden. – Der zu einem neuen (siebten) Kapitel erweiterte Abschnitt *«de missionum constitutione»* wiederholt zunächst die allgemeinen Regeln für die Übertragung von Missionsgebieten an Ordensgesellschaften oder die in letzter Zeit sehr häufige Überantwortung derselben an den einheimischen Klerus. Dann folgen zwei Abhandlungen über neueste Vorschläge oder Versuche, dem Missionswerk der Kirche Hilfe zu bringen: Einschaltung von Heimatdiözesen, die bis zur förmlichen Übernahme eines bestimmten Missionsgebietes und dessen Versorgung mit Personal und Geldmitteln durch die «Patendiözese» gehen könnte, und Ausreise einzelner Geistlicher in Missionsgebiete. Im ersten Falle verteidigt der Verfasser, bei aller Würdigung der mit solchen Neuerungen verbundenen Vorteile, die Gepflogenheit der obersten römischen Missionsbehörde, einzelne Missionsgebiete nicht an Diözesen des gemeinen Rechts zu vergeben, sondern nur an Missionsinstitute oder an den einheimischen Klerus. Dagegen steht auch die Kongregation für die Glaubensverbreitung der Aufnahme einzelner Geistlichen für Seelsorgs- oder Missionsarbeit in den ihr unterstellten Gebieten günstig gegenüber, auch wenn dieselben nur auf beschränkte Zeit für diesen Zweck von ihrem Heimatbischof beurlaubt werden. – Im zweiten Teil des Buches, über die Leitung der Missionen, finden sich beachtenswerte Erweiterungen im sechsten Kapitel, wo in Verbindung mit den Fragen nach Ausbildung und Unterhalt des einheimischen Klerus die Tragweite des mit dem Weihetitel «Mission» verbundenen Eides erklärt und ein gesundes, dem Fortschritt der Missionsarbeit angemessenes Gleichgewicht zwischen einheimischem Welt- und Ordensklerus empfohlen wird. – Im Kapitel über die Häuser der Missionare ist ein sehr nützlicher Abschnitt angefügt, der Möglichkeiten aufzeigt für die Errichtung von Vize-Provinzen und den Zusammenschluß von einzelnen Missionsstationen zu klösterlichen Verwaltungseinheiten auf unterster Ebene. – Die früheren Kapitel 13 und 14 über die Zuständigkeit der Kongregation der Propaganda für Missionsgesellschaften, einschließlich eigentlicher Ordensgenossenschaften, und über die Gründung einheimischer Ordensgesellschaften in den Missionen sind in der Neuauflage gleichfalls erweitert und entsprechend gegliedert: Kap. 14: *De potestate SC de Prop. Fide in missionarios qua religiosos.* Kap. 15: *De Congregationibus religiosis pro missionibus.* Kap. 16: *De erigendis Congregationibus religiosis indigenis.* Hier kommt der Gegensatz zur Sprache zwischen der im Kodex (cann. 251/252) bekräftigten Zuständigkeit der Religiosenkongregation im Anschluß an die Apostolische Konstitution «Sapienti Consilio» von 1908, und der nach beiden Dokumenten neu bestätigten Praxis der Propaganda, die von den besonderen Verhältnissen und Bedürfnissen der Missionen gefordert wird. – Im dritten Teil verdient ein neues Einführungskapitel über die liturgische Akkomodation besondere Erwähnung, nebst den Zusätzen über die rechtliche Stellung der Päpstlichen Missionswerke und über das Eigentumsrecht an Stolgebühren in den verschiedenen Missionsgebieten. Der Wortlaut der neuen Dezennalfakultäten bildet den Abschluß der begrüßenswerten Erweiterungen des empfehlenswerten Handbuchs, dessen Verfasser als «Kronjurist der Propaganda» über eine außergewöhnliche, auf langjährige und vielseitige Erfahrung gestützte Zuständigkeit verfügt. P. A. Reuter, O. M. I., Rom

Kommentare zu den Dezennal-Fakultäten.

Dem Leser ist bekannt, daß nach Ablauf der bisherigen Sondervollmachten für kirchliche Oberhirten in den Missionsgebieten, diese für das neue Dezennium, beginnend am 1. Januar 1961, neu herausgegeben wurden und zwar mit einer Reihe Änderungen, was Form und Inhalt angeht. (Vgl. den deutschen Text nebst Kommentar von P. Dr. Amand Reuter O.M.I. in NZM XVI [1960], 241–257.) Jeder Missionsordinarius, Missionar und Professor, der für die Heranbildung der Missionare mitverantwortlich ist, wird dankbar sein für den genauen Wortlaut und einen entsprechenden Kommentar zu den Fakultäten. Hier liegen zwei solche Ausgaben vor: 1. P. Dr. Hermes *Peeters*, OFM, Facultates quas Ordinarii et Missionarii habere solent cum brevi commentario, 171 pp. Editio tertia adaptata. Romae, Pontificium Athenaeum, Antonianum 1960. – Zunächst wird der Wortlaut vorgelegt, dem ein einleitendes Kapitel über Interpretation im allgemeinen und der Dezennal-Fakultäten im besondern folgt. Darauf werden die einzelnen Fakultäten beschrieben und zwar so, daß zuerst der Text nochmals abgedruckt, dann kurz die allgemeine Norm dargelegt und schließlich beschrieben wird, was mit der Fakultät gegeben ist, speziell was Objekt und Bedingungen angeht. Beigedruckte Zeichen lassen sofort erkennen, welche Fakultäten nur dem Ordinarius oder dem Missionar, dem sie der Ordinarius ausdrücklich delegiert, erteilt sind, ferner für welche Gebiete sie gelten. Das Werk schließt mit einem Anhang einer Reihe für den praktischen Missionar wertvoller Formulare. – 2. L. *Buijs*, SJ, Facultates Decennales quas Sacra Congregatio de Propaganda Fide concedit Ordinariis Missionum ad Decennium quod decurrit a die 1 Mensis Januarii 1961 ad diem 31 Mensis Decembris 1970. 188 pp. Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, 1961. Dieses Werk ist änlich aufgebaut wie das oben erwähnte. Der Kommentar zu den einzelnen Fakultäten ist gewöhnlich etwas ausführlicher. Sehr zu begrüßen ist es, daß der Autor bei bestimmten Fakultäten, die es verlangen, auch gleich die liturgischen Formulare anführt, die verwendet werden müssen. – So sind beide Kommentare eine überaus praktische Hilfe für das tägliche Missionsleben und verdienen weiteste Verbreitung, damit Ordinarien und Missionare eingehend die Fakultäten studieren können und wissen, wieviele Möglichkeiten ihnen die Kirche an die Hand gibt, ohne daß sie erst nach Rom rekurrieren müssen.

P. Frid. Stöckli, SMB

Hofinger, Johannes, S. J.: *Katechetik heute.* 368 S., Herder-Verlag, Freiburg, 1961.

Eine Besprechung der jetzt in Buchform vorliegenden Referate der Internationalen Studienwoche über Missionskatechese, Eichstätt 1960, darf gewiß auf die beiden Tagungsberichte hinweisen, die in dieser Zeitschrift erschienen sind (NZM 16 [1960], S. 296–303). In positiv würdigender und in eher kritischer Weise hatten die beiden Berichterstatter Vorzüge und Mängel dieser bedeutenden Tagung herausgestellt. – Wer nun die Referate und andere damals eingereichte Studien aufmerksam liest und verarbeitet, wird sich noch einmal der ganzen Spannweite der katechetischen Erneuerung in Heimat und Mission bewußt. Schon die Anordnung der Themen der einzelnen Tage bezeugt den unbedingten Vorrang des kerygmatischen Anliegens vor der Methode, wie immer westlich-abendländisch konzipiert diese von Haus aus sein mag. Die missionarische Anpassung der Katechese wird in den Referaten von P. Bühlmann und P. Spae, aber auch in den meisten andern angestrebt oder doch angedeutet. Der besondere katechetische Wert der Bibel und der Liturgie, dargelegt durch die Referate dreier Bischöfe, wird durchaus eigenständig erfaßt, und nicht bloß als ‚Beispiel' zur Erklärung eines Lehrstückes aus einem noch so guten Katechismus. Wie die Referate von Erzbischof Gopu und P. Delcuve zeigen, ist auch die katechetische Zusammenarbeit zwischen Heimat und Mission in diözesanen, regionalen, und internationalen Zentren katechetischer Forschung und Praxis schon im Keim vorhanden; möge sie gerade durch diese Studienwoche und das vorliegende Buch ihre vollen Früchte zeitigen. – Im Licht des Ganzen und mit einiger Distanz von der Studienwoche nimmt man auch die der Tagung zur Diskussion vorgelegten und angenommenen Leitsätze unbefangener auf. Gewiß können diese nicht alles einfangen, was zu den grundlegenden Prinzipien der Katechese, den praktischen Regeln für den Katecheten und den Empfehlungen für katechetische Textbücher zu sagen ist; aber es bleibt doch zu hoffen, daß die Einzelkirchen die nötigen Eigenakzente setzen werden, «ut sermo ... currat et clarificetur».

P. Bruggisser SMB

Un grand tournant des Missions catholiques au XXe siècle[1]

Par Henri *Bernard-Maitre* S. J., Paris

Huit jours seulement avant le Conclave qui élut Pape Jean XXIII (vendredi 17 octobre 1958), mourait à Rome le Cardinal Celso Costantini, l'une des personnalités les plus marquantes de l'histoire de l'Eglise contemporaine. Il avait été l'homme habile et décidé qu'avait choisi le Pape Pie XI pour être en Chine, de 1922 à 1933, le réalisateur de la volonté pontificale sur la réorganisation de la chrétienté. Ensuite, de 1935 à 1953, il avait été Secrétaire de la Sacrée Congrégation de Propaganda Fide: bien que son action s'y fut confondue désormais avec celle de l'organisme central des missions catholiques, son esprit et son style personnels se reconnaissent aisément dans plus d'une directive de la Congrégation romaine, même quand il ne s'agit que de rassembler une nouvelle collection des principaux documents récents à l'usage des missionnaires [2].

Tout en continuant à porter un intérêt actif à l'Art chrétien [3], il préparait trois recueils de souvenirs où il notait sur le vif événements et réflexions, «avec une spontanéité qui est charmante mais n'évite pas toujours les redites et les longueurs» (*Bruls* p. 7).

Le plus important s'intitulait *Con I Missionari in Cina (1922—1933)* [4]. Deux ans plus tard s'imprimaient les *Foglie Secche*, une vue rétrospective de sa jeunesse et de ses activités en Italie jusqu'en 1922 [5] et, après six ans, *Ultime Foglie* se rapportant à la période qui s'écoula depuis une audience de Pie XI (9 avril 1933) jusqu'à la promotion au cardinalat (30 novembre 1952) [6].

Le Cardinal avait interdit de livrer au public avant sa mort ces volumes de souvenirs, ainsi qu'une collection de conférences et d'études plus systématiques inititulée *Cum Petro in Christo* [7]. L'on devine aisément les

---

1 A l'occasion de l'anthologie des Mémoires du Cardinal Celso Costantini, traduits et adaptés de l'italien par l'abbé Jean Bruls (Collection «Eglise vivante». Casterman, 1960. 282 pages — en abrégé: *Bruls*).

2 Citée sous la lettre A: *Sylloge praecipuorum documentorum recentium Summorum Pontificum et S. Congregationis de Propaganda Fide necnon aliarum SS. Congregationum Romanorum ad usum missionariorum.* Collection «Urbaniana» n. 1. Vatican, 1939, 789 pages.

3 Cité sous la lettre B, *L'Arte Cristiana nelle Missioni.* Collection «Urbaniana» n. 2. Vatican, 1940. VIII—429 pages avec illustrations.

4 Cité sous la lettre C, *Memorie di Fatti e di Idee,* Roma, Unione Missionaria del Clero in Italia, 1946. Vol. I: VIII—494 pages. Vol. II: 413 pages; il couvre la période entière de sa Délégation apostolique en Chine (11 juin 1922 — 3 novembre 1933).

5 Cité sous la lettre D, avec le sous-titre *Esperienze e memorie di un vecchio prete.* Roma, Tipografia artistica, 1948. 441 pages.

6 Cité sous la lettre E, *Ricordi e Pensieri.* Roma, Unione Missionaria del Clero in Italia, 1954. 472 pages.

7 Sous la lettre F: Roma, Unione Missionaria del Clero, septembre 1957. 227 pages: I. Encyclique «Fidei Donum» 25 avril 1957 (p. 7—36). II. La Reine des Apôtres (p. 37—58) III. Marie et l'Islam (p. 59—70) IV. Pour la formation romaine du

motifs de cette consigne de prudence à l'égard d'événements trop récents.

Depuis le 17 octobre 1958, grâce à ces six ouvrages, nous disposons en toute liberté d'une documentation inespérée sur une phase importante de l'apostolat catholique. En effet, les règles strictes des Congrégations romaines rendent inaccessibles leurs Archives avant la centième année et par conséquent, il nous faudra attendre plus de soixante ans avant de pouvoir compléter les informations ici données par Mgr Costantini. Ainsi qu'on l'a fait remarquer: «Personne ne pourra récuser le témoignage du Délégué apostolique: sa fonction même lui donnait les moyens et lui imposait les exigences d'une vision d'ensemble aussi objective que possible.» (*Bruls* p. 7.)

1. La préparation lointaine

Il n'est pas souvent aisé de saisir sur le vif les étapes de la préparation lointaine d'un grand diplomate du Saint-Siège qui n'a pas suivi la «carrière» normale. Grâce aux divers volumes de souvenirs de Mgr Costantini, et spécialement des «Feuilles desséchées» (D 5), nous sommes particulièrement gâtés en ce qui le concerne.

Né dans une famille très modeste à Castion-di-Zoppola (province d'Udine), tout près de la frontière yougo-slave, le 3 avril 1876 (D 13), il reçoit de sa mère, dévote de sainte Jeanne de Chantal, le prénom de Celse-Bénigne en souvenir du fils de la sainte (D 11). Toujours il conservera un tendre souvenir de sa mère Maddalena Altan, originaire de Bagnarole (D 18; C I 11–12, 23) qui élèvera sept enfants (entre autres Giovanni, futur évêque de La Spezia. D 53). Le père Pietro, entrepreneur en maçonnerie, est doué d'un véritable sens artistique dont héritera le jeune Celso.

Ce qui importait alors, c'était que, le plus tôt possible, Celso apporte un appoint au budget familial. Après un premier débrouillage à l'école du village, dès l'âge de 11–12 ans (D 22), il fut embauché comme apprenti au service de son père (mort le 14 juillet 1916: D 38). La vocation sacerdotale se déclara. A l'âge de 15 ans seulement, en 1892, il obtint de fréquenter le séminaire diocésain et bientôt, malgré les réticences de son évêque (de Portogruero: D 30), il se rendit à Rome pour y poursuivre ses études cléricales. La pauvreté, pour ne pas dire la misère, l'y accompagnait (F 459; E 26). Il mendia un gîte et sa pitance (D 428). Il accepta de devenir surveillant dans une école. A la Minerve, durant ses études, il s'affectionna à la scolastique telle que l'enseignait Zigliara, et il cultiva l'archéologie. Finalement il fut ordonné prêtre et dit sa première messe le 26 décembre 1899 (D 63).

Fier par nature (D 58), il ne se laissa pas intimider par l'accueil assez froid que lui ménagea son diocèse d'origine: «Doctor romanus, asinus

---

Clergé des pays de mission (p. 71–84) V. La Formation scientifique du Clergé natif des Missions (p. 85–105) VI. De Confucius au Christ (p. 106–124) VII. La rencontre entre l'Orient et l'Occident (p. 125–148) VIII. La Réforme de l'Art et de la Musique dans les Missions (p. 149–164) IX. Les Missions de la Chine au temps de Marco Polo (p. 165–182) X. Les Monts sacrés de la Chine p. 183–202) XI. Pour une vêture de Soeurs missionnaires (Franciscaines de Marie p. 203–225).

germanus», déclarait le dicton (D 162). Il voulut le faire mentir en se montant une bonne bibliothèque (D 176). Ce n'était pas une recommandation suffisante chez ces prêtres de province qui se défiaient des études (D 92, 94). On le fit donc débuter par les échelons les plus bas: vicaire au bourg de Roraigrande (D 68), puis dans l'antique cité de Concordia (2 mars 1901: D 72—73; C II 274).

C'est par son goût pour l'art chrétien qu'il commence alors à se signaler (D 96). Il fonde même une Société locale qui est approuvée par le cardinal Rampolla (6 septembre 1911: D 101—103) avec une *Rivista d'Arte cristiana* éditée à Milan (B 154). En mai 1915, l'Italie se range du côté des Occidentaux contre l'Allemagne. Au mois de juillet, le jeune prêtre se trouve à Aquilée, chargé de la gestion des nombreux monuments artistiques, quand la déroute de Caporetto (27 octobre 1917: D 241) le fait s'engager comme chapelain d'hôpital à Mogliano Veneto (20 novembre 1917: D 279); il aura un premier contact avec la France à l'occasion d'un pélerinage à Lourdes (11 septembre 1918: D 292). Lorsque la victoire italienne de Vittorio Veneto (D 307) sur la Piave (D 286) rétablit la situation, l'évêque de Concordia, Mgr Isola, qui s'est trop compromis avec les occupants autrichiens, doit résigner sa charge (D 313), Costantini est alors nommé vicaire général de Concordia et, en février 1919, directeur du musée archéologique d'Aquilée ainsi que de l'œuvre des églises dévastées (D 333). Pour les orphelins nés de la guerre, il fonde un hôpital à Portogruero (D 327—328; C I 12—13). C'est au milieu de ces occupations variées que vient le surprendre la nomination d'administrateur apostolique à Fiume (23 avril 1920: D 339; C I 13): le premier de ses postes internationaux! La situation politique et militaire y paraît d'autant plus inextricable qu'elle est dominée par le génie fantasque de l'illustre écrivain Gabriele d'Annunzio (D 344): dur apprentissage de plus de deux années! Au milieu des va-et-vient entre Italiens et Croates, il parvient à sauvegarder sa neutralité et même à restaurer le culte catholique (durant la nuit sanglante de Noël 1920, il doit se réfugier chez les Salésiens).
Il s'est ainsi signalé à la Secrétairerie d'Etat. Le 22 juillet 1921, il est nommé évêque in partibus de Hieropolis, sacré à Concordia le 24 août (D 422). Pour la Délégation apostolique de Chine érigée le 9 août (C I 51), il est désigné le 11 juin 1922 comme premier titulaire (D 436), mais cette nomination n'est rendue publique que le 12 août (C I 5—6) et le 9 septembre il est promu archevêque de Théodosie. Il s'est dépeint lui-même dans une sorte de traité qu'il a composé pour diplomates pontificaux (D 157—160), où il réunira plus tard les enseignements de sa longue carrière (cf C II 21; E 163—174; 59—61). Parmi les qualités qu'il recommandera particulièrement, se trouvera le sens de la mesure (B 173 chap. 23).

2. Les antécedents immédiats au départ en Chine

Avec les seuls documents dont nous disposons, il n'est pas très aisé de reconstituer exactement les circonstances qui ont amené le choix et le départ de Mgr Costantini en Chine. Par exemple, nous savons que, pendant la première guerre mondiale, des tractations s'engagèrent entre le

gouvernement chinois et le Saint Siège pour organiser une représentation diplomatique régulière. L'on devait s'attendre à l'opposition de la France qui y verrait, inévitablement, une atteinte aux droits de protectorat, reconnus implicitement depuis le XIX^me siècle, sur les missions catholiques en Extrême-Orient. Effectivement, le nom de Mgr Petrelli fut proposé en 1918; la candidature échoua, dit-on, parce que ce prélat avait manifesté des sentiments favorables à l'Allemagne (C II 87).

Nous ne sommes pas beaucoup mieux informés sur la manière dont, en 1919, fut élaborée l'encyclique missionnaire *Maximum illud* (A nº 74 p. 113—128), sous l'influence directe du cardinal van Rossum, Préfet de la Congrégation de la Propagande. Le texte lui-même de ce document essentiel, et à certains points de vue révolutionnaire, indique assez nettement le direction nouvelle de l'Eglise. Certains points demeurent obscurs. Par exemple, comment l'Intruction donnée en 1659 aux premiers Vicaires apostoliques a-t-elle été tirée de la nuit où elle gisait depuis près de trois siècles? En particulier, de quelle manière a été repris un paragraphe capital, depuis longtemps oublié et même méconnu, au sujet des diverses civilisations: «N'en retranchez rien à moins que ce ne soit très évidemment (apertissime) contraire à la foi ou aux mœurs»?

Monseigneur de Guébriant, supérieur général du Séminaire des Missions étrangères de Paris, fut envoyé comme Visiteur apostolique d'Extrême-Orient en 1919—1920 pour examiner sur place les modalités d'application de l'Encyclique *Maximum illud* (parue durant son voyage 30 novembre 1919) mais, en dehors de certaines inférences évidentes, le rapport écrit de cette Visite si importante est demeuré secret. Ce que nous pouvons en savoir de plus clair se trouve dans les recueils de souvenirs de Mgr Costantini qui l'a étudié minutieusement pour en faire le point de départ de son action (C I 214; II 335; E 217—218, ...), «tous les problèmes» (C I 2) y étaient envisagés, mais lesquels!

Dans ces conditions, il convient de se méfier des généralisations hâtives de la légende de sa biographie. C'est ainsi que, dès le 21 décembre 1958, deux mois à peine après la mort du Cardinal (17 octobre 1958), une courte notice nécrologique n'hésitait pas à définir en quelques mots les buts de sa mission en Chine: «Il devait, en particulier, régler la question des rites chinois et faire tenir des Conciles pléniers qui ont, dans la suite, permis l'institution de la hiérarchie en Chine» *(Documentation catholique*, no. 1293, col. 1656—1657). Passe pour «les Conciles» ou plutôt «le Concile», mais d'où tient-on «la question des rites»? A ce moment, rien ne nous indique que la question fut considérée comme mûre. En tout cas, Mgr Costantini n'y fait d'abord presque aucune allusion; l'urgence du problème ne s'est que progressivement imposée à son attention, ainsi que nous le constaterons.

La remarque est d'importance, car volontiers, dans ses Mémoires intimes, il présente son action comme une «réforme», une «révolution», un «changement total d'orientation» (c'est le titre adopté aussi par l'abbé Bruls: «Réforme des missions au XX^e siècle»), alors que, si ce fut essentiellement une révision de la position adoptée vis-à-vis des rites chinois, il suffirait

de parler d'un nouveau «tournant» succédant à un autre «tournant» sanctionné par la Papauté (le Pape Benoît XIV) en 1742.

Après un mois environ de séjour à Rome (C I 3), Costantini résume ses instructions en cinq points (C I 4):

1. La mission du Délégué apostolique a un caractère simplement religieux, missionnaire: elle ne doit donc avoir aucune attache, aucun aspect politique.

2. Il devra se montrer respectueux vis-à-vis de tous, que ce soient les autorités chinoises ou les autorités étrangères: mais il doit veiller à son indépendance et se garder de toute apparence d'asservissement à des intérêts politiques étrangers. «Je ne dépends que du Pape et je ne représente que le Pape.»

3. Le Saint Siège ne fait pas de politique. Parfois, la politique entre dans le domaine religieux, et alors, *per accidens*, la religion doit faire aussi de la politique.

4. Le Saint Siège n'a aucune visée impérialiste en Chine. La politique des puissances étrangères n'est pas son affaire. Le Pape aime la Chine et désire sincèrement son bien. La Chine aux Chinois.

5. Les Missions sont au service de l'Eglise. L'Eglise est catholique, même en ce qui touche à la personne des évêques qui, normalement, sont tirés du propre peuple. Les Missions étrangères sont nécessaires et indispensables pour porter la connaissance de l'Evangile aux païens; mais quand est arrivé le moment d'instituer en quelque territoire l'Eglise avec la Hiérarchie indigène, alors les Missions étrangères recueillent le fruit de leur travail, et elles s'en vont ailleurs pour préparer l'institution d'autres Eglises indigènes.

Pour se perfectionner en français, le nouveau Délégué se rend incognito à Annecy, près du tombeau de S. François de Sales (E 215—7); une indiscrétion du journal «la Croix» est sur le point de révéler sa future destination (C I 9). Le 22 septembre 1922, il s'embarque à Venise (C I 14), après avoir dit un dernier adieu à sa mère qu'il ne reverra plus (C I 23: elle mourra deux mois plus tard, le 8 novembre, et ce sera l'un des plus grands chagrins de sa vie). Il aborde l'Extrême-Orient à Penang où l'organisation du Séminaire des Missions étrangères de Paris l'intéresse vivement (C I 18—20); c'est à Hongkong (8 novembre 1922) qu'accueilli par Mgr Pozzoni, il notifie offiziellement la nouvelle de sa Délégation.

3. Les Mémoires intimes

Si nous interrogeons Monseigneur Costantini lui-même sur ce qu'il a voulu dans ses Mémoires intimes (C p. V), il énumère trois motifs:

«1. L'opportunité d'éclaircir et de réaffirmer sur le terrain de l'expérience les principes de la réforme missionnaire énoncés dans les Encycliques *Maximum illud* et *Rerum Ecclesiae;*

2. Le désir de revivre en esprit la fraternelle collaboration que j'ai entretenue durant dix ans avec nos admirables Missionnaires, et de rendre hommage à leur valeur ...

3. Enfin le besoin de rendre un hommage de reconnaissance à mes Supérieurs et d'exprimer un témoignage de justice et de sympathie au noble peuple chinois ...

Je me réfère simplement aux dix années passées en Chine, n'y ajoutant occasionnellement que tel ou tel événement postérieur. Je me suis trouvé en Chine durant une période particulièrement intéressante, c'est-à-dire à travers deux révolutions: l'une, extérieure, de la nation, et l'autre, intérieure, des Missions. Je me suis vu dans la nécessité d'étudier les problèmes missionnaires *in novitate spiritus et non in vetustate litterae* (Rom. VII, 6); mais je n'ai pas eu l'intention, et je ne l'ai pas davantage aujourd'hui, de faire le procès du passé ou des personnes; je reconnais la pureté et la générosité des intentions chez les Missionnaires. Les Missions sont une armée en marche; le capitaine est obligé parfois de faire changer la direction pour atteindre plus facilement le but et la victoire.»

Monseigneur Costantini n'a-t-il pas été parfois entraîné, néanmoins, à déprécier exagérément l'œuvre des anciens Missionnaires? L'auteur de ces lignes, à l'occasion de sa collaboration fréquente aux *Dossiers de la Commission synodale de Pékin* (C II 5—7), eut assez souvent l'occasion de s'en exprimer franchement dans des conversations analogues à celles dont il est fait ici état (B 196, C I 236, E 108, 180—181).

«Une fois pour toutes, déclare l'auteur des Mémoires (C I 156), qu'il soit dit que, s'il m'arrive de faire quelque observation au sujet du travail des Missionnaires (anciens et modernes), je n'ai pas l'intention de leur faire un procès ni de leur infliger un blâme. Ils se sont efforcés de faire le plus de bien qu'ils croyaient pouvoir faire.

Je demande siplement la permission d'étudier les méthodes missionnaires et de les examiner, comme un capitaine étudie l'histoire des guerres pour y trouver les meilleurs enseigements. Et une bataille perdue peut souvent offrir des enseignements aussi précieux que ceux d'une bataille gagnée.

L'œuvre des Missions est l'œuvre de Dieu. Il faut bannir tout esprit de caste ou de respect humain en face de cette entreprise formidable et divine: convertir à Dieu le peuple païen, étendre à toute l'humanité la grâce de la rédemption. Nous ne nions pas que les catholiques constituent seulement è peine un sixième de l'humanité: dans l'Extrême-Orient seulement, plus d'un milliard de païens se dresse, comme une muraille infranchissable, en face de l'Eglise du Christ.

Si donc je dois dire certaines choses qui sonnent moins agréables à d'aucuns, qu'on m'excuse pour l'intention qui m'anime. Je ne veux pas faire de la littérature romantique-apologétique, mais de la science missionologique: je dois étudier sereinement et scientifiquement le grand problème missionnaire, en désirant apporter une contribution à sa solution, ayant conscience de la redoutable responsabilité qui pèse sur les Missionnaires et sur les catholiques en face de la masse immense païenne à convertir. J'ai le dessin de faire œuvre, non pas de critique, mais d'étude reconstructive. Je m'inspire, non pas de l'antipathie, mais de l'amour

chrétien, pour le peuple à convertir et pour les Ouvriers évangéliques. L'esprit des Saints Fondateurs des Ordres Religieux (ainsi que sincèrement j'aime à me le figurer) ne peut point s'opposer à mes observations, parce que la vraie et unique gloire des Ordres religieux est la gloire de l'Eglise. Il n'y a point gloire pour eux si ce n'est gloire pour l'Eglise.

Ce livre veut être sans doute un hommage pour le zèle, la piété et la compétence des Missionnaires; mais il veut aussi être une discussion honnête et libre où l'on étudie le problème missionnaire sur la base des expériences vécues, en cherchant à retirer de la vision du passé les enseignements pour les développements ultérieurs de l'action missionnaire, suivant la parole de S. François Xavier: *et amplius.*

Toutes choses évoluent, et à des situations nouvelles correspondent nécessairement des méthodes nouvelles.»

Quand il 's'agira donc pour Mgr Costantini de porter un jugement sur des affaires du passé, telles que la discussion des rites, il s'en abstiendra en vertu du principe: *Distingue tempora;* mais, pour ses contemporains ou ses prédécesseurs immédiats, il ne craindra pas de s'exprimer avec une extrême franchise, quitte à supprimer quelquefois par délicatesse les noms propres des personnes ou des congrégations religieuses. «Une fois pour toutes» (C I 156), réclame une liberté absolue d'appréciation.

4. Premiers contacts avec la Chine

En Europe, les premiers contacts paraissent avoir été surtout livresques. Mgr Costantini tenait fortement «à avoir, pour bibliothèque, autre chose qu'une bonne cave» (D 176—9). Il voulut compléter sa préparation en lisant tout ce qu'il put trouver de meilleur. Si l'on en juge par ses déclamations fréquentes contre «le romantisme missionnaire» (E 25), il semble avoir été, fort heureusement, difficile à satisfaire (E 75—76). Durant toute sa vie, il continuera à se montrer infatigable lecteur. Il rédigera plusieurs fois un exposé d'ensemble (C I 41—44; C I 485—489; E 290—292, 319—322: histoire de Chine; C I 44—46: missions catholiques; E 86—88; au temps de Marco Polo F 165—182; Ricci C I 190—1, 206). Plus tard, il saura apprécier et encourager les recherches historiques du P. d'Elia. Pour le XVIIIme siècle, il utilisera les Journaux de Matthieu Ripa et les souvenirs du prêtre chinois André Ly, comme aussi des ouvrages de caratère polémique, tels que *l'Histoire de la Mission de Pékin* par Thomas (alias Planchet).

Sur le XIXme siècle, il dénichera de bonnes pièces, tels que l'ouvrage de Caubrière au sujet des conciles provinciaux de 1803 à 1910, et la politique missionnaire de Grégoire XVI (E 332—6) (C I 78), l'opuscule de Gabet découvert à Hankow (C I 466—471) et les propositions de Mgr Mouly, Vicaire apostolique de Pékin en 1850 pour obtenir un coadjuteur chinois (C II 370—2), l'incident de Tientsin en 1870 (C I 149—152), la lettre triomphante de Mgr Favier, après l'insurrection des Boxers en 1900 (E 56—7), les livres du chanoine Joly sur la nécessité d'un clergé indigène.

Tout cela sera lu attentivement ainsi que les chroniques du P. Brou ou du P. Lecler dans la revue «les Etudes».

Quelle a été l'impression causée par l'Encyclique *Maximum illud* chez les Missionnaires, demande-t-il au Vicaire apostolique italien de Hongkong (C I 22)? «Elle a été reçue respectueusement. Quand Rome parle, les Missionnaires baissent la tête. Mais on dirait un mensonge si on voulait faire croire qu'elle a été reçue avec plaisir. Certains ont voulu y voir comme un reproche. C'est faux; il ne s'agit pas de reproche, mais d'idées nouvelles. Tous concèdent qu'un jour doit venir où il y aura aussi des Evêques chinois; mais ils pensent que le temps n'est pas encore mûr pour cette mesure.» Quant à l'institution d'une Délégation apostolique, elle a été accueillie partout avec déférence, sans exclure un sentiment de surprise pour la réserve dont elle fut entourée (C I 25).

Immédiatement, Monseigneur Costantini se met au travail: il prépare la tenue du premier Concile de Chine. Pour cela, il interroge avidement les visiteurs de toute espèce. Ses premières conclusions ne sont pas des plus optimistes.

«L'histoire missionnaire, qui fut si riche en événements favorables et tristes, revit à Macao dans l'apparence de nombreux monuments: entre autres, la façade imposante d'une église qui fut temporairement des Jésuites. L'église a été détruite; il reste sur pied la façade nue, inutilement riche, avec ses fenêtres vides, comme des yeux aveugles. C'est une vision tragique. J'ai pensé que l'Eglise de Macao (à peine six mille catholiques sur 160 mille habitants environ) ressemble partiellement à cette façade. Elle est parfaitement organisée, et elle a certainement une beauté sévère; mais elle demeure une belle, une solide façade. Derrière elle on ne voit pas cette masse de fidèles que simplement, après des siècles d'évangélisation, on serait en droit d'attendre.

La faute n'en est pas, certainement, des personnes; elle vient des choses. Parmi les ultimes raisons de cet échec, on doit compter le césarisme dans cette ancienne Eglise. Aujourd'hui elle est romaine; mais dans le passé! ... Cependant je n'ai pas l'intention de faire le procès au passé: *distingue tempora, et concordabis jura* (C I 28—29).»

On retrouvera tout au long des *Mémoires,* ces appréciations sévères, mais assez vite tempérées par le contact avec le réel.

«Il me revient à l'esprit la figure d'un soldat que j'avais rencontré à Aquilée durant la grande guerre. Je l'avais vu partir, au début de la campagne, pour le Karst, tout frémissant et vibrant d'enthousiasme. Il revint ensuite, après quelques mois passés sur les côtes de Monfalcone, pour se reposer à Aquilée. Il était sale, la barbe longue, portant les signes de la dure vie des tranchées: «Je suis plein de poux, me dit-il sur un ton mortifié.» Autre chose est de voir la guerre de loin; autre chose de rester pendant semaines et semaines dans la tranchée!

Les contacts avec le front missionnaire avaient augmenté en moi l'amour et l'intérêt pour la grande cause missionnaire; ils ne m'avaient aucune-

ment découragé; mais ils m'avaient donné meilleure compréhension des difficultés que je me préparais à étudier et à résoudre. Autre chose est de faire de la missionologie théorique en Occident, autre chose est de vivre la dure vie des tranchées de la foi en Extrême-Orient (C I 39).»

Les missionnaires «de carrière» ne peuvent être que reconnaissants de cette noble déclaration à Monseigneur Costantini qui sut profiter de ses nombreuses conversations avec eux pour assouplir peu à peu les jugements moins favorables de la première heure. Certains écrits, tels que celui du P. Kervyn (1910) dépréciant passionnément les Chinois, lui ont toujours répugné, mais beaucoup d'autres livres plus iréniques furent soigneusement lus et analysés par lui. De ses anciennes préférences, il garda cependant toujours un goût spécial pour ceux qu'il considérait comme les précurseurs des temps nouveaux, le Père Gabet ancien lazariste, le chanoine Joly et plus récemment les Pères Lebbe et Cotta.

5. Le concile de Shanghai

Il serait des plus intéressants de suivre le mûrissement de cette pensée à travers les diverses étapes de ses déplacements en Chine: d'abord à Shanghai (24—26 décembre 1922: C I 50—52), puis une première fois à Pékin (28 décembre — 12 janvier 1923: C I 58—64) et dans sa résidence momentanée à Hankow (23 janvier — 2 juillet: C I 74—84). Au prochain concile il veut voir siéger au moins deux représentants du clergé chinois (C I 84—87) au milieu des autres vicaires apostoliques et des supérieurs d'ordres religieux, qui sont tous occidentaux. Les catholiques chinois n'acceptaient pas que le représentant du Saint-siège résidât en dehors de la capitale officielle. Ils se concertèrent entre eux pour lui offrir une demeure, encore modeste, en quartier chinois à Péking; il l'accepte, avec empressement. Plus tard, il profitera d'une occasion pour l'échanger, avec leur concours, contre le palais d'une très ancienne famille, mais toujours en dehors du Quartier dit des Légations. Le 18 juillet 1923, il était de retour à la capitale du Nord; tout en poursuivant les préparatifs du Concile, il rédigeait un opuscule «De Evangelizationis opere» (C I 106) et il fondait la congrégation religieuse des Disciples du Seigneur (20 septembre: C I 110).

Sur le premier concile de Chine qui se tint sous sa présidence à Shanghai du 15 mai au 12 juin 1924, l'on ne trouvera dans ses Mémoires guère de détails. Il renvoie le lecteur aux publications officielles; pour le reste, la consigne du silence est de rigueur. Au pélerinage de Zocé, en compagnie des Pères du Concile, il consacre officiellement la Chine à Notre-Dame (C I -63—165; F 37—58, sur le culte de Notre-Dame).

Les années qui suivent, bien que fort troublées du point de vue politique et militaire, ne l'empêchent pas de presser vigoureusement son application, spécialement la nomination des six premiers évêques chinois. Entre temps, survient l'encyclique *Rerum Ecclesiae* de Pie XI (28 février 1926) qui confirme et renforce *Maximum illud:* «Fini le temps des interminables discussions», proclame-t-il (C I 348). Il retourne en Italie pour la cérémonie du sacre de six évêques chinois à Saint Pierre de Rome. C'est la con-

sécration officielle de son activité, qui continuera désormais à s'amplifier sur les lignes déjà tracées (affranchissement des puissances politiques étrangères, en particulier de la France; promotion du clergé autochtone ...).

Mais déjà l'on voit poindre d'autres préoccupations, encouragées sans doute par les conversations qu'il a tenues à Rome. Le 26 janvier 1927 (C I 371), il reprend à Naples le bateau pour rentrer en Chine. De très fortes contradictions l'y attendent, telles que la tentative malheureuse de fondation de l'école Tao Ming à Pékin (suivie de la mort tragique de Monseigneur Fabrègues dans le train à la frontière russe C II 44—50), et surtout la campagne violente de l'abbé Garnier et de quelques amis dans l'ouvrage scandaleux «Le Christ en Chine» (C II 55—62). A maintes reprises, l'on trouve mentionnée la «triste» querelle des rites chinois qui a «causé un mal immense», ainsi qu'il le dit après des entretiens avec divers missionnaires (entre autres dom Brun, abbé de la Trappe de Yang-kia-ping: cf. *Bruls* 35, 43, 184, 236), mais c'est seulement en août 1928, à l'occasion de la visite du Délégué apostolique du Japon, Mgr Giardini, qu'il paraît avoir pris en main la révision de ce fameux procès (C II 36).

Tandis que se poursuivait à Rome la longue révision des actes du concile de Shanghai, le 1er août 1928, le Cardinal Gasparri, au nom du Pape Pie XI, envoyait un Message significatif au gouvernement chinois (*Bruls* 142—144). «L'Eglise catholique, y était-il dit, professe, enseigne et prêche le respect et l'obéissance aux autorités légitimement établies et elle demande pour ses missionnaires et fidèles la liberté et la sécurité garanties par le droit commun.» C'était, en termes modérés, déclarer que, désormais, l'Eglise renonçait à tout régime d'exception tel que celui du protectorat.

Avec les prescriptions du concile de Shanghai promulguées enfin, le 12 juin 1929, cela constitue l'essentiel de ce que Mgr Costantini appelle «la réforme» de la chrétienté chinoise.

6. Controverses et Polémiques

Fait surprenant! Bien que les Mémoires de Monseigneur Costantini mentionnent assez fréquemment la «querelle des rites» parmi les raisons du retard des conversions en Chine, le Concile de Shanghai renouvela impérativement les consignes promulguées par les Constitutions *Ex Illa die* de Clément XI (19 mars 1715) et *Ex quo singulari* de Benoît XIV (11 juillet 1742). Ainsi que le remarquait tout récemment S. E. Carlo van Melckebeke (*Tentatives d'adaptations liturgiques en Chine,* dans *Rythmes du Monde,* t. 9, 1961, p. 18—19):

«A côté d'une longue série de *‚non permittendum esse'*, cette Constitution tolère cependant quelques rites funéraires qui ne seraient pas superstitieux, s'il en existe de tels? — *si quae sunt?* ... Et encore n'est-ce que provisoire tolérance, car le but final est clairement indiqué: les Vicaires Apostoliques feront tout leur possible pour que même ces rites-là disparaissent complètement *(penitus sublatis)* et que soient uniquement pratiqués les rites de l'Eglise Catholique.

On conçoit que dans cette atmosphère il eut été périlleux de «chinoiser» en quoi que ce soit la liturgie romaine de l'Eglise. Ainsi donc, de cette époque au Premier Concile chinois tenu à Shanghai du 14 mai au 12 juin 1924, l'Eglise Catholique en Chine se refusa à tout contact, dans le domaine du culte et de la liturgie, avec les rites, cérémonies et coutumes chinoises.

De cette période, le Concile de Shanghai marque d'ailleurs la dernière étape. Dans son Canon 28, il fait siennes toutes les interdictions portées par le Synode du Sé-tch'oan tenu en 1803. En outre, le chapitre VI des Actes de ce Premier Concile «*de vitandis ritibus superstitiosis in funeribus et cultu defunctorum*» (Liber III, Pars II) ne comporte, comme son titre l'indique, que des interdictions. L'obligation du «*juramentum circa ritus sinenses*» est maintenue dans son intégrité. Et copie du serment sera envoyée au Saint-Office ou à la S. C. de la Propagande.»

Il faut être arrivé comme missionnaire sous ce régime rigoureux en Chine (ou dans l'Inde à cause des rites dits malabares) pour avoir éprouvé la surprise pénible de se trouver subitement confronté avec des exigences que rien n'avait fait prévoir jusque-là dans l'immense littérature consacrée aux missions. Même le Japon, contrairement à l'adage bien connu: «Odiosa sunt restringenda», avait «bénéficié» de cette sorte de phobie anti-superstitieuse. Or c'est précisément du Japon que devait enfin venir la solution de ce problème d'adaptation, posé il y avait presque quatre siècles par l'arrivée de saint François Xavier à Kagoshima (15 août 1549).

En 1920 déjà l'amiral Yamamoto, chrétien distingué, sujet à d'intolérables angoisses de conscience lorsqu'il accompagnait son souverain dans certaines visites, avait profité d'un voyage à Rome pour interroger un prélat du Vatican sur la manière dont s'était opéré, à la fin de l'Empire romain, le passage des rites païens (usage de l'encens, vénération du souverain, ...) au Christianisme. Il en était sorti une consultation encore extrêmement instructive de Mgr Batiffol et de Louis Bréhier *A propos des rites shintoistes*, mais cet écrit n'était par sorti d'un cercle extrêment restreint de spécialistes.

«Les funérailles du Docteur Sun-Yat-Sen, le fondateur de la République chinoise, le créateur de la Chine nouvelle, dépassèrent la portée d'un hommage rendu à un homme pour être la célébration de l'unité et de la renaissance nationales (*Bruls* p. 180 et suiv.).

Le gouvernement chinois avait hautement apprécié les nobles sentiments du Pape. Aussi, dès les premiers préparatifs des funérailles nationales, il avait demandé au Saint-Siège de vouloir bien envoyer un Représentant extraordinaire aux grandes cérémonies de la translation des restes du Docteur Sun-Yat-Sen de Pékin à Nankin, la nouvelle capitale. L'acceptation de cette invitation par le Saint-Siège fut facilitée par le fait que le gouvernement déclara, dès le début, que les funérailles auraient un caractère purement civil. «Nous ne pouvons faire de funérailles avec des rites religieux païens, me dit le Docteur C. T. Wang, ministre des

Affaires étrangères, car le Docteur Sun était chrétien; nous ne pouvons pas non plus recourir aux rites chrétiens, car la Chine n'est pas chrétienne: nous ferons donc des funérailles civiles.»

De fait, un programme officiel, publié quelques mois avant les funérailles, précisait que les dons de fleurs et de plantes seraient acceptés, mais qu'on excluait l'encens, les victimes et offrandes sacrificielles et tout autre élément de caractère religieux.

Après m'être mis d'accord avec le Saint Siège, j'écrivis au gouvernement chinois pour lui faire connaître l'acceptation du Saint Siège; je précisai pourtant le sens purement civil de cette participation et j'insistai sur le fait que nous n'aurions pu y assister si des rites religieux avaient été accomplis. J'ajoutai que ma présence ne devait pas être interprétée comme une adhésion doctrinale aux principes du Docteur Sun-Yat-Sen. Nous apprécions, écrivais-je, tout ce qui dans ces principes est en accord avec la doctrine chrétiennne, mais nous ne pourrions admettre aucune théorie ou interprétation qui toucherait à la pureté de notre foi. Le gouvernement prit acte de mes déclarations.

Un télégramme du Saint-Siège me chargea officiellement de le représenter et ... pour la circonstance, je revêtis le caractère diplomatique de nonce ...

Ces funérailles ont consacré le rejet définitif des rites superstitieux (*Bruls* p. 184). Elles se sont déroulées comme une cérémonie grandiose. Même dans la pompe extérieure, des formes nouvelles ont été adoptées. Les habits de deuil différaient de ceux qui sont traditionnels; le char n'était pas comme d'habitude drapé de rouge, mais de blanc et de bleu. Il n'y eut ni lamas ni bonzes, ni bannières à motifs superstitieux, ni tambours liturgiques, ni offrandes sacrées, ni chars ou statues de papier à brûler pour le défunt, ni sacrifices, ni monnaie de papier à semer le long du parcours, ni tablette du défunt avec l'inscription «siège de l'âme», ni pavillons préparées pour les sacrifices le long du chemin.

En somme, les funérailles du Docteur Sun-Yat-Sen représentent un genre tout nouveau, une vraie révolution contre tout ce qu'il y avait d'immuable et de sacré dans les vieux rites funéraires de la Chine.

J'eus cependant à résoudre un doute ennuyeux: le corps diplomatique défila devant le cercueil en faisant une triple inclination du corps. Comment devais-je me comporter? Je fis les inclinations, qui étaient comprises absolument comme un hommage civil. Je brisai ainsi la lourde tradition qui interdisait aux chrétiens, en raison de ces rites, toute manifestation d'honneur aux défunts.

Il me semble que dans ce renouveau formidable d'idées et d'institutions, lorsque nous avons, au sujet d'actes en soi indifférents, une déclaration officielle de l'autorité civile, ce n'est pas à nous de nous obstiner à y voir des conceptions conventionnelles et religieuses qui sont abolies. La même chose vaut pour certaines expressions du vocabulaire. Il se crée actuellement une langue nouvelle, mais comme on ne peut modifier les caractères chinois, on leur donne un nouveau sens conventionnel. C'est le cas spé-

cialement pour des termes scientifiques et aussi pour certains termes religieux.»

Cet épisode véritablement crucial eut lieu le 1er juin 1929; sur le moment, il surprit vivement tous ceux qui, depuis plus de deux siècles, avaient adopté une attitude différente. La canon n. 709 du Concile de Shanghai suggérait d'ailleurs une évolution:

«Les superstitions et les cultes idolâtriques qui se sont greffés sur le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme doivent être réfutés et même condamnés sans hésitation. Cependant Confucius, Mencius, etc., ne méritent aucun mépris. S'ils ne peuvent être tenus pour des dieux, ils doivent, par contre, être considérés comme des philosophes nés avant le Christ, qui ont su découvrir d'excellents principes de morale bien que largement mêlés d'erreurs.»

Plus tard les Mémoires de Monseigneur Costantini iront plus loin. A la suite de Dom Lou Tseng-tsiang et du Docteur John Wu, ils déclareront: «Quand je songe à Confucius et à Mencius, à Bouddha et à Laotse, je ne suis pas loin de les appeler, comme saint Justin le Martyr faisait de Socrate, Aristote et Platon, des pédagogues destinés à conduire les hommes au Christ» (*Bruls* p. 233).

A cette époque, une violente polémique se déclanchait sur un tout autre point. A la suite de démarches engagées à Nanking pour conclure un Concordat avec le gouvernement chinois (C II 83—86), l'information, indiscrètement colportée, provoqua des inquiétudes chez les diplomates étrangers, particulièrement chez l'ambassadeur de France (C II 87). Une campagne sournoise de pamphlets contre Mgr Costantini se déchaîna, alimentée par deux ou trois missionnaires, et trouvant un écho dans «Le Journal de Pékin» (C II 191—199). Elle fut hautement désavouée par tous les gens responsables. Le 26 octobre 1929, Costantini quitta Pékin pour offrir sa démission au Pape (C II 227). Refus énergique du Souverain Pontife: «Rien n'est changé dans la politique de l'Eglise» (C II 245).

Pour la troisième fois donc, il reprit le chemin de l'Extrême-Orient (20 juin 1931: C II 250), en passant par les Etats-Unis d'Amérique où il rencontra comme auditeur de la nonciature à Washington le futur cardinal Marella, plus tard délégué apostolique au Japon et nonce apostolique en France (C II 252). Rentré à Pékin le 17 août 1931 (C II 278) il put encore saluer le vénérable évêque Monseigneur Jarlin (qui mourra le 27 janvier 1933: C II 278). Les attaques passionnées reprennent de plus belle, parfois sous des dehors révoltants, par exemple dans les brochures sur «Le fascisme catholique» (C II 312). Il poursuit quand même inlassablement l'exécution du programme tracé par le Concile de Shanghai. Une visite de Monseigneur de Guébriant vient l'encourager dans sa tâche parfois ingrate (18 avril 1932: C II 335—339; F 143—144), mais une phlébite tenace l'oblige bientôt à garder la chambre, (C II 367) puis à

envisager un retour définitif en Europe. C'est le 1er février 1933 qu'il est transporté sur une civière à la gare de Pékin pour aller s'embarquer à Shanghai.

Un peu plus tard il résumera son action en Chine dans ces termes (*Va e annunzia il Regno di Dio,* vol. 2, p. 25):

«Trois grands faits caractérisent le nouveau réveil et la réforme missionnaire: 1. Les missions sont ou vont être définitivement dégagées des lourdes protections ou patronages civils; 2. Les missions étrangères s'enracinent en Eglises locales, fondées avec une Hiérarchie autochtone; 3. Le génie et la tradition de chaque peuple sont respectés, par l'acceptation de tout ce qu'il y a de naturellement bon dans le patrimoine culturel et éthique des diverses nations, par la christianisation de tout ce qui peut être christianisé.»

7. Secrétaire de la Congrégation de la Propagande et Cardinal de l'Eglise romaine

Quelques jours après être débarqué à Venise (8 mars 1933: C II 390), il apprend qu'à son supérieur hiérarchique le cardinal Van Rossum (mort le 30 août 1932: C II 350) succède le cardinal Fumasoni-Biondi comme président de la Congrégation de la Propagande (14 mars). C'est donc à celui-ci qu'il rend compte de sa longue activité en Chine, mais sa santé lui impose un repos (9 avril, au Pape: C II 391) qui lui est accordé le 3 novembre dans une audience papale de congé (C II 402). On le laisse pendant deux années achever sa convalescence, entrecoupée seulement de quelques misions temporaires (E 1—134). Le 10 décembre 1935, il est promu au poste important de Secrétaire de la Congrégation de la Propagande. Désormais, nous ne pouvons plus guère que l'entrevoir à travers «l'ombre discrète» de ce grand dicastère; à ses Mémoires personnels trop silencieux, on peut suppléer par les actes officiels. Promu archevêque de Théodosie, le 19 janvier 1936, il adresse le 26 mai l'Instruction décisive sur les rites japonais à Monseigneur Marella (E 149—151). En 1937 le Pape lui propose de se rendre comme Visiteur apostolique en Espagne: il s'en excuse modestement (11 juillet 1937); son ancien auditeur de Chine, Monseigneur Antoniutti, est désigné à sa place (E 157). En 1938, le 30 juin, avec le Président de la Propagande Mgr Fumasoni-Biondi il présente le *Sylloge* (A) qui débute par un décret, bien inaperçu jusqu'alors, allégeant dès 1907 les rigides consignes du serment contre les rites, et qui se termine par un autre décret de 1938 concernant le rite «matanga» au Congo Belge. De plus, on insiste en ces matières sur l'Instruction adressée par la Propagande en 1659 aux premiers Vicaires apostoliques français.

D'autres conséquences logiques vont être tirées de ces décisions fondamentales. Après la mort de Pie XI (10 février 1939), Mgr Costantini à sa première audience de Pie XII (E 194) présente un projet pour la liturgie chinoise. Le 5 mai 1941, il signe le décret abolissant le serment contre les rites malabares (E 208—209). Un an plus tard, le 9 mai 1942, le Saint Office accorde un indult pour le rituel en langue vulgaire (E 228—229)

et, en 1949, même pour la messe (E 376–380). L'Encyclique *«Evangelii Praecones»* du 17 juin 1951 (E 417–418) sanctionne et approfondit une fois de plus tout ce qui s'est fait jusqu'alors, mais le moment approche où, nommé Cardinal (30 novembre 1952), il se démet de ses fonctions de Secrétaire de la Propagande (15 janvier 1953: E 446).

Il ne perd point de vue pour cela les affaires missionnaires, car, à partir de 1954, comme Cardinal chancelier de l'Eglise romaine, il est chargé de faire rédiger et transmettre les Bulles concernant la création ou la modification des provinces et des diocèses. Il doit en outre règlementer les affaires majeures de l'Eglise. Rien ne l'empêche désormais de donner à ses idées toute la publicité désirable. Son dernier volume de conférences «Cum Petro in Christo» (F), approuvé le 1er août 1957, est achevé d'imprimer en septembre et mis immédiatement dans le commerce. On retrouve dans ces onzes conférences ou articles beaucoup des idées jusque-là réservées aux Mémoires intimes.

Jusqu'à son dernier jour, Monseigneur Costantini a parlé, il a écrit, il a agi, toujours en faveur de l'art chrétien et des missions de l'Eglise romaine.

Conclusion: La pensée de Monseigneur Costantini

Si nous avions voulu exposer dans son ensemble la pensée de Monseigneur Costantini, il nous aurait fallu rappeler en outre plusieurs de ses interventions, par exemple la conférence donnée le 7 décembre 1939 sur Monseigneur Pallu à l'Université Grégorienne (*Mons. Fracesco Pallu.* Un grande precursore 1626–1684, parue en italien dans *I Grandi Missionari,* 2me série, Roma, 1940, p. 171–202):

«Les Discours et écrits missionnaires de Mgr Costantini, dit la *Revue missionnaire du Clergé de France* (n. 4, 1953), sont des armes de combat. Pour l'homme d'action qu'il a été aux postes qui lui furent confiés à Pékin et à Rome, l'éloquence, l'érudition ou la missiologie n'ont jamais été que les servantes de ses responsabilités de gouvernement ou de décision.»

La Préface qu'il rédigea en 1957 pour le Tome II de *l'Histoire universelle des Missions catholiques* a provoqué des réflexions analogues (Jean Guennou MEP, Chronique de Missiologie dans *Ami du Clergé,* 24 avril 1958 col. 260): «Elle nous expose la doctrine actuelle de la Propagande et l'oppose à la méthode des missions modernes. Ces quelques pages constituent un exposé doctrinal particulièrement autorisé. Mais l'historien risque d'être déçu. Les schématisations et les antithèses dont ont besoin les hommes d'action s'accordent assez mal avec une réalité historique toujours complexe.»[8]

---

[8] L'abbé Bruls a résumé la doctrine des Mémoires sous une forme systématique (*Bruls* p. 277): *L'auteur se présente:* D 10–11, 21, 22–23, 27–31, 43–45, 53, 57, 58–59, 63, 64, 72–73, 101, 118–119, 269, 277–278, 281, 313–317, 334, 344–345, 367, 421–423; C I 1–2. *Approches du problème:* C I 41–44, 47–49, 91–92, 93–94, 182–183, 276–278, 483–484. *L'esprit de clocher:* C I 273–275; E 70–72, 94–98, 110–113, 129–130. *Les protections diplomatiques:* C I 44–46, 25, 32, 59–60, 80, 105, 141–143, 306; C II 83–86, 87–92. *Le concile de Shanghai:* C I 3, 77–78, 106, 161–163, 168, 174–177;

C II 5–7. *La révolution chinoise:* C I 395–402, 410–416. *Retour aux Apôtres:* C I 169–171, 272; C II 266–273, 282–285. *Naissance de l'épiscopat chinois:* C I 339–343, 116, 84–87, 348–349, 362–367. *Documents pontificaux:* C I 332–335; C II 29–33; E 22–24. *L'enseignement supérieur à Pékin:* C I 454–457; C II 44–50, 52–53, 358–359. *L'Action Catholique:* C II 25–28, 103–104, 342, 343. *La Chine nationaliste:* C II 8–11, 99–102, 105–109. *Polémiques:* C II 55–62, 311, 312–314. *Les Disciples du Seigneur:* C II 175–178; E 230–232, 236–238, 242–246, 250–253. *Les moyens humains:* C II 286–290; E 145–148. *De Confucius au Christ:* F 105–123. *La renaissance des Arts:* F 149–163. *Cursum consummavi:* C II 377–389, 402–404. *Diplomatie romaine:* E 163–174. *Dernières feuilles:* E 135, 306–307, 381–382, 392–393, 417–418, 445.

Miscellanea

Heidnisches Brauchtum in der Welt des A.T. — «Es ist in der Welt der Religionen nicht ungewöhnlich, daß Vorstellungen und Praktiken abgelehnt und bekämpft werden, weil sie in einer andern Religion beheimatet sind ... (25). «Es geht (insbesondere) um das von der Religion geprägte Brauchtum des Alltags und Festtags» (26). Das berührt die private Sphäre ebenso wie das Gebiet des Kultischen und Rituellen. Durch den alten und vielgestaltigen Gegensatz zwischen «Glauben» und «Aberglauben» muß konsequenterweise eine Religion, die auf sich hält, zum Kampf herausgefordert werden. Darum erhebt sich auch in jeder Missionsgemeinde immer wieder das gleiche praktische Problem, wie das heidnische Brauchtum, sofern es «heidnisch» ist, durch Verbot oder Christianisierung auszurotten sei. Johannes Fichtner hat in seiner Studie «Die Bewältigung heidnischer Vorstellungen und Praktiken in der Welt des Alten Testaments» (Festschrift Friedrich Baumgärtel. Erlangen 1959. SS. 24—40) nachgewiesen, daß dieser «harte Kampf» (27) auch in der Welt des A.T. geführt werden mußte und daß auch dort zur Bewältigung heidnischer Vorstellungen und Praktiken ein doppelter Weg beschritten werden konnte: das strikte Verbot oder die Übernahme in die Jahweverehrung. Man glaubt von den Schwierigkeiten und Lösungsversuchen irgendwo in einer heutigen Missionskunde zu lesen, wenn man Fichtners Ausführungen folgt, die er aus den Schriften des A.T. begründet und erhärtet. So allgemeinverbindlich und so modern in Frage und Gestaltung mutet uns aus diesem Gesichtswinkel heraus die missionarische Situation im A.T. an. Er bringt u. a. konkrete Beispiele aus dem «weiten Gebiet der Beschwörung und Zauberei, des Wahrsagens und Zeichendeutens, sowie der Totenbefragung» (29). Gegen die heidnischen Reinheitsvorschriften und Totenbräuche (31), Kleiderwechsel der Geschlechter (32), totemistische Tierverehrung und dämonische Geister» (32) mußten Dämme der Abwehr durch strenge Verbote aufgeschüttet werden. Das sind einige ausgewählte Beispiele für den ersten Weg. Vom zweiten sagt der Verfasser: «... vielfach ist zu beobachten, daß ursprünglich jahwefremde Elemente auf allen Lebensgebieten Israels beibehalten und aufgenommen werden, aber nun sehr energisch und deutlich zu Jahwe in Beziehung gesetzt werden» (35). Auch das wird an der Hand praktischer Beispiele dargetan, ohne dabei eine Vollständigkeit der Belege anstreben zu wollen. Georg Höltker

Die Todesfälle und ihre Ursachen in der Indischen Provinz der Gesellschaft Jesu, 1541 - 1574

Von Josef *Wicki* S. J., Rom

Wenn wir in vorliegender Studie insbesondere den unmittelbaren Todesursachen der Jesuiten während eines Dritteljahrhunderts im Osten nachgehen, kann es sich dabei nicht um eine ärztliche Krankheitsdiagnose oder um amtliche Dokumente mit Angaben über den Tod handeln, sondern es geht darum, anhand der zeitgenössischen Berichte einen Einblick zu bekommen, wieviele Mitglieder einer verhältnismäßig kleinen Ordensprovinz — die Goanesische zählte Ende 1565 etwa 200 Mitglieder [1] — in rascher Folge an den verschiedensten Ursachen dahinstarben, viele in recht jungen Jahren. Freilich darf man dabei nicht übersehen, daß wer die 40er Grenze überschritten hatte, damals schon als «älter» angesehen wurde. Das hatte wohl auch zur Folge, daß man sich mit dem Sterben in jüngeren Jahren meist leichter abfinden mochte als eine spätere Generation. Bei unserer Studie wird sich auch herausstellen, daß vielfach geeignete medizinische Heilmittel fehlten, die heute in jedem Spital vorhanden sind und etwa bei Lungenentzündungen, Kolik, Diarrhöe usw. prompt wirken. Die gewöhnlichsten (und auch billigsten) Mittel waren im 16. Jahrhundert im Bereich von Portugiesisch-Asien (und auch anderswo) Aderlaß und Klistier [2], und, wie ein Missionar schreibt, die eigene Kraft der Natur. Von Anfang an legte man in der Gesellschaft Jesu Wert auf eine eigene Krankenabteilung in den größeren Häusern des Ordens, wie denn eine solche auch im Paulskolleg zu Goa bestand [3], ferner auf den Besitz einer «Villa» oder eines Landhauses außerhalb des Stadtkernes, wo man sich erholen konnte [4].

Das *Gebiet* der Indischen Ordensprovinz (von Ignatius 1549 gegründet) umfaßte in unserem Zeitraum die Region vom Kap der Guten Hoffnung bis zu den fernsten östlichen Gebieten der portugiesischen Einflußsphäre, also ganz Ostafrika (Sambesi-Gebiet, Äthiopien), Arabien, Südpersien, Indien, Indonesien (Molukken), China (Makao) und Japan. In unsere Studie schließen wir auch die Mitglieder und Kandidaten ein, die auf den Meerfahrten ihr Leben verloren. Wir gehen in *chronologischer* Folge voran. Da die Mission vor der Erhebung zur Provinz nur sehr wenige Mitglieder zählte und diese sich im ganzen offenbar einer guten Gesundheit

---

1 Siehe den Katalog in Documenta Indica VI (ed. Wicki, Romae 1960) 624–31 (MHSJ).

2 Von beiden ist in den zeitgenössischen Beschreibungen der Seefahrten und Krankheiten unzählige Male die Rede.

3 Sie wird gelegentlich auch unten erwähnt werden. 1552 verfaßte P. Berze einige Regeln für den Krankenbruder dieses Kollegs, die auf jene des P. Simão Rodrigues für das Kolleg in Coimbra zurückgingen (s. *Wicki*, Documenta Indica II [Romae 1950] 354–55); wir zitieren unten einfach DI und Band).

4 Kurz vor seinem Tod erwarb der hl. Ignatius von Loyola in Rom eine solche «Villa» hinter den Karakalla-thermen. In Goa diente die Residenz auf der nahen Insel Chorão dem gleichen Zweck.

erfreuten, finden wir die ersten Todesfälle erst seit 1549. Es scheint, daß in Makao, wo die Patres seit 1563 wohnten, in unserer Zeit kein Ordensmitglied starb. Auch in Japan, wo die Jesuiten seit 1549 wirkten, finden wir erst 1564 das erste Todesopfer.

Francisco de Sousa stellte 1710 offenbar nach einer alten, heute wohl verlorenen Liste fest, daß in den ersten 32 Jahren [1541–1573] 119 Mitglieder gestorben waren [5]. Unser Ergebnis führte zu einer etwas kleineren Zahl, was nicht zu verwundern ist, da viele Briefe verloren sind (z. B. die Litterae Annuae von Goa 1568 und 1573). Es mochte auch zuweilen der Fall sein, daß man beim Schreiben der Briefe (jährlich einmal um Neujahr herum) das eine oder andere Mal vergaß, der Toten zu gedenken. Obwohl seit 1564 vorgeschrieben war, Kataloge der Verstorbenen nach Rom zu schicken, fehlen solche für Indien noch eine Zeitlang fast vollständig [6].

Durch die zahlreichen Todesfälle von höheren Obern in den Jahren 1552–1553 und 1571–1573 kam die Indische Provinz zweimal an den Rand des völligen Zusammenbruchs, der beide Male nur durch außerordentliche Maßnahmen verhindert wurde, das erste Mal durch die Sendung von zahlreichen und tüchtigen Kräften 1555–1556 für die Mission in Äthiopien, die jedoch infolge der Umstände größtenteils in Indien blieben, das zweite Mal 1574 durch die Ankunft des Visitators Valignano und seiner ca. 40 Gefährten.

Am Ende unserer Untersuchung werden wir eine kurze Zusammenfassung der Todesursachen bieten, so weit diese durch die vorhandenen Quellen belegt werden können. Da im Portugiesischen Irmão sowohl Bruder (Laienbruder) als auch Frater (Scholastiker) bedeuten kann und da manche von ihnen als «Indifferente» eintraten, lassen wir bei ihnen für gewöhnlich die nähere Bezeichnung weg.

Als erstes Todesopfer ist Adam *Francisco* zu bezeichnen, der am 2. Januar 1549 auf der Insel Rameshwaram (zwischen dem indischen Festland und Ceylon) an Überarbeitung bei einem Kirchenbau und infolge freiwilliger Unterernährung, wie sein Koch klagte, starb. Er war 1546 (Herbst) nach Indien gekommen [7].

Im gleichen Jahr, Ende Mai oder Anfang Juni, fand P. Antonio *Criminali* in Vêdâlai (an der Fischerküste, Rameshwaram gegenüber) auf gewaltsame Weise den Tod. Die Portugiesen befanden sich damals im Krieg

---

[5] Oriente conquistado a Jesu Christo pelos Padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa. Segunda parte ... (Lisboa 1710) 78 (II, 1, 1, 59).

[6] Siehe DI VI 799[1]. – Der erste erhaltene Katalog der Verstorbenen im Orient stammt wohl aus dem Jahr 1566 (hrsg. in DI VI 799–800). Im Arch. Rom. S. J. existiert ein handschriftlicher Band, Hist. Soc. 42, der von 1557 an, anfangs noch sehr mangelhaft und unvollständig, auch für den Orient (1562–1623) Namen, Jahr und Ort der Verstorbenen vermittelt. Ein anderes Verzeichnis, überschrieben «Deffunctos na India» wird in der Öffentlichen Bibliothek zu Évora (Portugal) mit der Bezeichnug CIII–2–15, ff. 175–76 aufbewahrt und reicht bis zum Jahr 1615. Auch die ersten Jahre (von 1568 an) sind unvollständig. Wir zogen beide Quellen bei unserer Studie heran.

[7] Vgl. DI I 94[4] 577; ferner ARSJ, Goa 38, ff. 299r 301r (spätere Mitteilungen des Obern P. H. Henriques).

mit den Badagás (Vadagar) und waren zunächst siegreich. Bei einem weiteren Überfall der Feinde unterlagen sie jedoch. Der Missionsobere Criminali eilte diesen entgegen, kniete nieder und wartete zweimal umsonst auf den Todesstreich. Als eine dritte Gruppe kam, wurde er schließlich mit einer Lanze, wie man glaubte, eines Mohammedaners, durchbohrt, und ihm dann das Haupt vom Leibe getrennt. Dieses stellten die Soldaten samt dem Hemd auf der eroberten Barrikade der Portugiesen auf. P. Criminali war etwas über 29 Jahre alt und wirkte seit 1545 in Indien [8]. An der Generalskurie in Rom wurde später in einem Konsult die Frage behandelt, ob der Missionar nicht hätte fliehen sollen, da er sein Leben retten konnte [9].

Am 22. August 1549 verschied auf den fernen Molukken P. Nuno *Ribeiro*. Er hatte noch am Fest Mariä Himmelfahrt zelebriert, aber als er das Gloria in excelsis Deo sang, überfiel ihn ein heftiges Fieber, das mit starken Magenbeschwerden verbunden war. Eine Woche darauf erlag er, wie man glaubte, dem Gift, das ihm die Mohammedaner verabreichen ließen. Er starb in jugendlichem Alter und war 1546 als Priester nach Indien gekommen [10].

An Ostern 1551 gab im Paulskolleg zu Goa Gaspar *Rodrigues* den Geist auf. Er war mit P. Cyprian in S. Tomé (heute Stadtteil von Madras), erkrankte dort und ging dann nach Goa, um Heilung zu suchen, freilich umsonst. Er gehörte dem Orden seit 1548 an [11].

In diesem Jahr 1551 starb auch der erste Jesuit auf der Fahrt von Portugal nach Indien, der Novize Jorge *Nunes*. Nur etwa 100 Meilen (600 km) trennten ihn noch von Goa, aber eine der auf den Schiffen häufigen Krankheiten machte dem hoffnungsreichen Leben ein vorzeitiges Ende [12].

Zwischen 1549 und Herbst 1551 raffte auf der Insel Ormuz in Südpersien das tropisch ungesunde und mörderische Klima nicht weniger als *fünf Novizen* dahin, die P. Gaspar Berze aufgenommen hatte [13]. Weder Namen noch Alter noch nähere Umstände sind bekannt.

Das Jahr 1552 verzeichnet ebenfalls mehrere Verluste. So endete an der Fischerküste in Südostindien P. Paulo do *Vale* am 4. März seine Tage, und zwar an Schwindsucht. Er war drei Monate krank gewesen und hatte viel leiden müssen. Es ging auch das Gerücht um, er sei vergiftet worden, aber nach dem Urteil seines Obern H. Henriques war das nicht der Fall. Besonders schmerzlich war sein Verlust, weil er schon gut Tamil reden, schreiben und lesen konnte. Er war um 1523 geboren und wirkte seit 1548 in Indien [14].

Etwa zur gleichen Zeit als Vale starb, dürfte der Obere von Bassein, P. Melchior Gonçalves, von Xaver entlassen worden sein. Gonçalves war

---

8 DI I 44* 482–83 827.
9 DI I 593, IV 78.
10 DI II 107–08 651.
11 DI II 452–53.
12 DI II 202 233–34.
13 DI II 273 456.
14 DI II 388–89 452, ferner ARSJ, Goa 38, ff. 301 v–02 r.

im Spätherbst 1551 totkrank, wie man munkelte, an Gift, als ihn P. Berze traf, kam jedoch wieder auf. Manche Autoren, wie Bartoli und Sousa, die seine weiteren Lebensschicksale nicht kannten, glaubten, er sei damals gestorben und nennen ihn Märtyrer [15].

Am 3. April 1552 verschied in Goa P. Domingos *Carvalho* nach anderthalb Jahren Krankheit. Er litt an Schwindsucht und spuckte stets Blut. Xaver hatte ihn nach Japan berufen, wohin er jedoch nicht fahren konnte. Er war seit 1548 im Orden [16].

Im Dezember 1552 wurde am Kap Comorin Luis *Mendes* getötet. Dieser hatte vier Jahre in Quilon (Travankor) gewirkt und war 1552 von Xaver zu P. H. Henriques an die Fischerkünste geschickt worden. Dort kam es wegen ungerechten Steuern zwischen den Christen und den Badagás zu Streitigkeiten und Totschlägen. Als einst Mendes um Mitternacht mit den Christen in einer Kirche betete, kamen die Badagás und wollten diese töten. Mendes ging ans Portal und suchte die Feinde davon abzuhalten. Umsonst. Während er noch redete, stürzte ein Mohammedaner mit einem Messer auf ihn und schnitt ihm in den Hals, so daß der Bruder zu Boden fiel. Darauf versetzte man ihm noch einige Stiche in die Seite. Später fand man an der Leiche auch Brandwunden. Das Tragische an seinem Tod war, daß er aus Versehen für einen andern Missionar, der in der Gegend wirkte, umgebracht wurde. Er stand in den besten Jahren und war 1548 auf der Fahrt nach Indien von Berze für das Apostolat gewonnen worden [17].

In der Nacht vom 2. auf den 3. Dezember 1552 verschied auf der Insel Sanzian vor Kanton der hl. Franz *Xaver,* Provinzial der indischen Ordensprovinz. Er war zunächst an Unwohlsein und Schüttelfrost erkrankt, was ihn jedoch nicht hinderte, die hl. Messe zu lesen. Nach einer «Purga» ging es ihm wieder besser. Er litt jedoch auch unter der Unsicherheit seines Planes, nach China zu gelangen, und unter Entbehrung. Am 21. November befiel ihn wieder das Fieber, das bald sehr hoch stieg. Ein Versuch, die Nacht auf dem Schiff zu verbringen, zeigte ungünstige Folgen. Man ließ ihn wiederholt zur Ader und verabreichte ihm Abführmittel, was alles keine Erleichterung brachte. Schließlich verlor er das Bewußtsein und lebte im Delirium. Am 8. Tage verlor er für drei Tage auch die Sprache. Dann konnte er wieder reden und die Umgebung erkennen, bis er starb. Ein eindrucksvolles Beispiel menschlicher Verlassenheit, ohne Arzt oder Apotheker, ohne geeignete Nahrung, Wohnung und Pflege! Er hatte ein Alter von 46½ Jahren erreicht und war 1542 nach Goa gekommen [18].

1553 starb am 8. Mai auf der Indienfahrt P. Urbano *Fernandes.* Leider ist der ausführliche Bericht über die Krankheit und den Tod verloren gegangen. Soviel wissen wir jedoch, daß der ohnehin schwache Pater auf einer Kiste schlief, an Fieber erkrankte und am 11. Tag wegstarb. P. Fernandes hatte in Portugal die wichtigsten Ämter des Ordens bekleidet (er war Novizenmeister, Rektor von Coimbra, Vizeprovinzial gewesen) und

---

15 DI II 2* 270.
16 DI II 452 512.
17 DI III 30–32 346.
18 DI III 658–65 (Bericht des Augenzeugen António China).

war gewiß zu Hohem im Orient berufen. Treffend schrieb Valignano 1583, Portugal habe ihn verloren und Indien ihn doch nicht bekommen [19].

Im Juli oder August beweinte das Paulskolleg von Goa den Verlust des P. Manuel de *Morais*, Senior, der im Falle des Ablebens des P. Berze von Xaver als Vizeprovinzial ausersehen war. Morais war um 1510 geboren, kam 1551 nach Indien, wirkte 1552–53 auf Ceylon, wo er an geschwollenen Füßen litt, nach Goa zurückkehrte und dort in kurzer Zeit an Darmblutungen («câmaras de sangue») starb [20].

Wenige Monate später, am 18. Oktober 1553, verschied in Goa im Alter von erst 38 Jahren P. Gaspar *Berze* aus Goes (Holland). Er kam 1548 nach Indien, wirkte 1549–1551 im glühheißen Ormuz und dann mit einzigartigem Elan in Goa. Hier machte er schon Ende 1552 eine sehr ernste Krankheit durch, mäßigte aber leider nach der Genesung seinen Eifer nicht. Als er anfangs Oktober 1553 in der Kathedrale predigte, brach er auf der Kanzel zusammen, konnte aber noch ins Kolleg zurückkehren, wo es ihm zunächst wieder besser ging. Am folgenden Tag jedoch stellte sich hohes Fieber ein, er mußte sich zu Bett legen und starb zwei Wochen später, nachdem er noch die nötigen Schritte für die Nachfolge — er war Rektor des Kollegs und Vizeprovinzial — veranlaßt hatte. Der Ordensgründer Ignatius suchte zu spät, den übergroßen Eifer Berzes zu zügeln; als sein mahnender Brief in Goa eintraf, war Gaspar schon längst nicht mehr unter den Lebenden [21].

In der Zeit nach Mitte 1553 bis 1554 starben in Goa Reimão *Pereira* an Darmblutungen, in Ormuz Aleixo *Madeira*, und in Cochin Melchior de *Melo*. Pereira hatte sich 1549 in Goa dem Orden angeschlossen, arbeitete eine Zeitlang mit Berze in Ormuz, das er aber krankheitshalber verlassen mußte. In Goa oblag er dann den Studien [22]. Madeira war erst seit 1551 Ordensmitglied gewesen, Melo nicht viel länger. Alle drei waren in Indien eingetreten.

Am 12. März 1554 verlor Antonio *Fernandes*, der eine Insel bei Amboina (Indonesien) besuchen wollte, bei einem Schiffbruch das Leben. Er war um 1533 geboren, 1549 in Goa Jesuit und 1553 für die Molukken bestimmt [23].

Im gleichen Jahr kam auch P. Antonio *Gomes* mit einem ungenannten *Irmão* auf der Rückfahrt von Indien nach Europa bei einem Schiffbruch bei Moçambique, als er an Land gehen wollte, ums Leben. Gomes war 1520 geboren, kam 1548 nach Indien, wo er in Goa Rektor des Paulskollegs war, aber 1552 wegen seines eigenmächtigen Vorgehens von Xaver entlassen wurde. Gomes wollte dann bei Ignatius seine Sache verteidigen und so schiffte er sich nach Europa ein [24].

1555 machten drei spanische Jesuiten bei der Insel Pedro dos Banhos

---

19 DI III 206–07; A *Valignano*, Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542–64) (ed. Wicki, Roma 1944) 296.
20 DI II 6*–7*, III 167–68.
21 DI I 49*–51*, II 485, III 118 169–70, ebd. 45 (Brief des hl. Ignatius).
22 DI III 178.
23 DI III 223[25] 561.
24 DI I 48*–49*, III 277–78 283.

im Indischen Ozean Schiffbruch und verhungerten mit einem Großteil der Mitfahrer langsam auf einer unfruchtbaren Insel. Es waren dies P. Gonzalo *Pascual,* ein Katalane, P. Andrés *González,* und Fr. Alonso *López,* der dem Patriarchen von Äthiopien, Nunes Barreto, theologischer Berater sein sollte. Von den zwei Priestern hätte einer gerettet werden können, da in mehreren Booten kleinere Gruppen der Gestrandeten nach Indien gelangten, aber die Patres wiesen das Anerbieten mit der Begründung zurück, sie wollten bei den Zurückgebliebenen ausharren; sie schlugen Fr. López vor, der im Orient wichtiger sei als sie; da die sich Rettenden einen Pater haben wollten, nahmen sie den Rat nicht an und so verlor auch der Frater sein Leben [25]. Alle drei dürften im besten Alter gestanden haben.

1556 starb auf der Fahrt von Portugal nach Indien der Novize Sebastião *Rodrigues* innerhalb sieben Tagen wohl an einem Blutsturz («de sangue»). Er war jung, gesund und kräftig, so daß man glaubte, er hätte lange dem Tod trotzen können. Sein Arbeitsfeld hätte Äthiopien sein sollen [26].

Am 3. Oktober 1557 beschloß in Thâna P. Francisco *Henriques* seine Tage. Er hatte auf der Insel Salsette (bei Bombay) gewirkt und war nach Goa gekommen, um seine angegriffene Gesundheit zu stärken, aber ohne Erfolg. Henriques kam 1546 nach Indien [27].

Hier möchten wir auch das Hinscheiden des ersten japanischen Jesuiten erwähnen, des Irmão Bernardo, der 1551—52 mit Xaver nach Indien kam, dann 1553 nach Portugal fuhr, 1555 in Rom war und im Frühjahr 1557 in Coimbra eines erbaulichen Todes starb [28]. Er gehörte der portugiesischen Provinz an.

Das nächste Jahr 1558 brachte zahlreiche Verluste. So verlor auf den Molukken vor dem 12. Februar P. Afonso de *Castro,* der über 8 Jahre (1549—1558) dort gewirkt hatte, sein Leben auf gewaltsame Weise. Er befand sich auf der Rückreise von den Moro-Inseln im Norden, fiel aber den Mohammedanern in die Hände, wurde ausgezogen, an einen Pfahl gebunden und schließlich getötet. Auf der Insel Hiri, nicht weit von Ternate, dem Zentrum der molukkischen Missionen, vollzog sich diese Tragödie [29].

Auf den eben erwähnten Moro-Inseln starb an Fieber und Entbehrungen in jenem Jahr Simão da *Vera.* Er gehörte dem Orden seit 1549 an, arbeitete in Ormuz und war erst 1557 auf die Molukken gekommen [30].

Das Haus in Bassein betrauerte den Irmão Francisco *Anes,* dessen Kenntnisse des Marathî und Gujaratî sehr geschätzt waren. Er war seit 1555 Ordensmitglied [31].

---

25 DI III 354 605.
26 DI III 473 508 512.
27 DI III 692–93 842, IV 123.
28 Litterae Quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis ... Romam missae, tomus quintus (Madrid 1921) 247 953–54 (MHSJ).
29 DI VI 234 251 287; *Valignano,* Hist. 365–66. Die Art der Tötung wird von den Autoren verschieden berichtet.
30 DI IV 287.
31 DI III 691[6], IV 221.

Das Goa-Kolleg meldete 1558 das Ableben des P. Miguel da *Nóbrega*, der 1550 eingetreten war, dann fast als Neupriester 1552 mit einem Irmão floh und deswegen von Xaver entlassen wurde. Später kehrte er jedoch zurück; er war schon seit einiger Zeit vor dem Tod nicht mehr bei Verstand [32].

Im gleichen Haus und Jahr ging P. Lorenço *Valdés* in ein besseres Leben über. Er kannte sich im Jus aus, lebte seit 1556 in Indien, in welchem Jahr er auch die Priesterweihe erhielt. Ein gefährliches Fieber brachte ihn ins Grab [33].

Am 7. April erlöste der Tod den P. Niccolò *Lancillotto* in Quilon. Er war 1542 mit der 2. Gruppe nach dem Osten gekommen, gründete 1549 das Kolleg in Quilon und leitete es bis zum Tod. Schon 1546 fing er an, Blut zu spucken, aber sein Leben zog sich noch etliche Jahre hin. In voller Wahrheit schrieb er Anfang 1557 nach Europa: «Jedes Jahr sterbe ich und sterbe doch nicht.» Immerhin dürfte das bessere Klima in Quilon sein Leben verlängert haben [34].

An der Fischerküste endete seine Tage am 26. November 1558 P. Miguel *Barul*, der eigentlich für Äthiopien bestimmt war. Er war sieben Tage fieberkrank und hatte schon vorher schlecht gegessen, so daß sich der Obere P. H. Henriques deswegen Vorwürfe machte. Barul kam 1555 nach Indien [35].

1559 forderte der Tod wieder ein Opfer von der kleinen Residenz in Ormuz. D. Antão de Noronha, Kommandant der Festung, war mit einer Truppe Soldaten nach der Insel Bahrein im Persischen Meerbusen gezogen. Dort brach jedoch eine Krankheit aus, die bei vielen tödlich verlief. Von diesem Feldzug kehrte P. Aleixo *Dias* nicht mehr nach Ormuz zurück, denn er starb, wahrscheinlich an dieser Krankheit. Um 1531 geboren, kam er 1553 nach Indien, wo er zum Priester geweiht wurde, aber nur kurze Zeit dieses Amt ausüben konnte. Er verstand sich auch auf Krankenpflege [36].

Am 31. Juli des gleichen Jahres ging in S. Tomé (Mylapore) P. Alonso *Cyprian* ins ewige Leben ein. Er erreichte fast 70 Jahre und hatte neben einer kräftigen Natur auch ein hitziges Temperament. Seit 1540 dem Orden angehörend, arbeitete er seit 1546 in Indien, seit 1549 in S. Tomé [37]. Von allen Jesuiten dieser Epoche dürfte er der älteste gewesen sein.

P. Alberto de *Araújo*, geboren um 1531, seit 1549 dem Orden verpflichtet, wurde 1558 zum Priester geweiht. Als am 2. Februar 1559 Damão erobert wurde und die Gesellschaft Jesu dort eine Residenz eröffnete, schickte man P. Araújo dorthin. Da er sich aber hier nicht wohl fühlte, ging er nach Bassein, und als auch dieser Ortswechsel keine Besserung brachte, rief ihn P. Provinzial nach Goa. P. Araújo konnte den ziemlich weiten Weg vom Kai ins Kolleg zu Fuß gehen, obwohl er etwas

---

32 DI II 487, III 855, IV 197–98.
33 DI III 472, IV 198.
34 DI I 137, III 607, IV 179–80.
35 DI IV 123 139f 154.
36 DI IV 520.
37 DI I 47* 827–28, IV 286.

Fieber hatte. Er bezog die Krankenabteilung und beschloß am zweiten Tag, sich auf den Tod vorzubereiten, obwohl sein Befinden keinen Anlaß zu Besorgnis gab. Aber schon wenige Tage darauf, am 18. November, war er nicht mehr unter den Lebendigen [38].

Am 21. Januar 1560 rief Gott einen Missionsveteranen zu sich, P. *Paolo* aus Camerino (Italien). 1541 war er mit Xaver von Lissabon bis Moçambique gefahren, hatte sich dort der Kranken angenommen und war später auf einem anderen Schiff nach Goa gekommen. Hier gründete er um 1543 das Hospital für die armen Eingebornen, dem er bis zum Tod vorstand. Die letzte Krankheit dieses «guten Alten», wie er genannt wird, dauerte lang [39].

An der Fischerküste verschied am Palmsonntag, 7. April 1560, Bartolomeu *Carrilho,* der 1556 mit der Bestimmung für Äthiopien nach Indien gekommen war. Luis Fróis, der uns sein Sterben mitteilt, schreibt, daß der Tod an solchen Orten [an der Fischerküste] viel glorreicher sei, weil die Missionare mitten in der Tätigkeit dahingerafft werden und zum großen Teil der menschlichen Mittel entbehren, die zur Erhaltung des Lebens notwendig sind. P. H. Henriques, der Missionsobere, berichtete auch mehrere Einzelheiten. Er sagte, daß der Irmão sehr schlecht aß und trank, daß er nach Punnaikâyal kam, wo er alsbald an Fieber und Durchfall erkrankte und schon am Palmsonntag verschied [40].

Im September 1560 verlor das Paulskolleg in Goa den Irmão Paulo *Pais,* der etwa zwei Jahre vorher eingetreten war. Von ihm lesen wir, daß seine Kräfte, sein Alter und körperliches Sein kein so vorzeitiges Ende voraussehen ließen. Er erkrankte an Fieber, begann irre zu reden und war nach 14 oder 15 Tagen schon eine Leiche [41].

Im fernen Ternate auf den Molukken starb um 1560 der Obere P. Francisco *Vieira* an Fieber. Er hatte sein Amt erst 1557 angetreten. Dem Orden gehörte er seit 1544, der Indischen Provinz seit 1554 an [42].

1561 erfolgte in der Nacht vom 15. auf den 16. März in Monomotopa (Rhodesien) das Martyrium des P. Gonçalo da *Silveira,* der auf Anstachelung der Mohammedaner hin erwürgt wurde. Er erreichte ein Alter von ungefähr 37 Jahren, war 1556 nach Indien gekommen, um die Provinz zu leiten, und meldete sich nach Ablauf der dreijährigen Amtszeit als Pionier für die Kaffernmission [43]. Auch in seinem Fall stellte sich die Frage, ob er nicht hätte fliehen können und sollen [44].

In Goa beschloß im gleichen Jahr seine Tage der Novize Pedro *Luís,* der 15 Tage fieberkrank war und vor dem Tod noch die Devotionsgelübde ablegte. Er sang während seiner Leidenstage viel, selbst im Delirium [45]. Er ist nicht zu verwechseln mit dem Brahmanenjesuiten Pedro Luís.

---

38 DI IV 406–07.
39 DI I 42*–43* 805, IV 729.
40 DI IV 730, V 14.
41 DI IV 729.
42 DI III 716, V 74 316.
43 DI III 6*–7* 865, V 129 346–47.
44 DI V 350.
45 DI V 254.

Für 1562 sind wenigstens fünf Todesfälle zu verzeichnen.

Auf der großen Insel Sokotra (östlich von Aden) verschied P. João *Lopes* infolge eines hitzigen Fiebers, das ihn in 7 oder 8 Tagen ins Grab brachte. Man wollte ihn vorher noch auf ein Schiff bringen, um ihn zu retten, aber es war schon zu spät. Er war in Indien eingetreten und seit 1552 bei P. Cyprian in S. Tomé gewesen. Die Priesterweihe hatte er erst 1558 erhalten. In Sokotra sollte er sich als Missionsoberer der einheimischen Christen annehmen [46].

Am 18. Juli 1562 beschloß in Goa Francisco *Ferreira* nach 10 Tagen Fieber mit Delirium sein kurzes Ordensleben [47].

Im August des nämlichen Jahres suchte P. Andrés *Galdames* von Äthiopien nach Indien zurückzukehren, wurde jedoch an der Küste des Roten Meeres von mohammedanischen Räubern erschlagen. Einige zählen ihn zu den Märtyrern, was jedoch nicht angängig ist, da er seine Rückreise von den Obern erzwungen hatte. Er war 1556 nach Indien, 1557 nach Äthiopien gekommen [48].

Am 21. Oktober 1562 beschloß in Goa *Giovanni* aus Modena sein Leben, der erst im Jahr zuvor von Europa dorthin gekommen war. Er litt an Magenstörungen, die einen tödlichen Verlauf nahmen [49].

Am 22. Dezember 1562 ging in Goa auch der Patriarch von Äthiopien, D. João *Nunes Barreto,* in ein besseres Leben ein. Er war vor 1510 geboren und seit 1556 in Goa, wo er umsonst auf die Überfahrt nach Ostafrika wartete. Der Prälat hatte sich nach einer neuen Enttäuschung auf die Insel Chorão zurückgezogen, wo es ihm seit Anfang Dezember nicht gut ging. Sein Befinden wechselte, aber schließlich nahm das Fieber überhand, das mit Delirium verbunden war und ihn auch der Sprache beraubte. Am 22. Dezember kam ein tiefer Schlaf über ihn, der zum Tode führte [50]. Gewiß hat der viele Verdruß zur Verkürzung seines Lebens beigetragen.

1563 starb auf der Fahrt von Portugal nach Indien der Kandidat João *Aires;* er dürfte sich zu wenig geschont haben, da er nie in seinem Bett schlief, das er mitgebracht hatte, sondern es immer für Kranke reservierte; er fastete die ganze Fastenzeit hindurch und geißelte sich oft. Auch er verfiel in der Krankheit ins Delirium [51].

1564 forderte die entbehrungsreiche Mission in Japan ihr erstes Opfer. Dort verschied nämlich im April der tüchtige Bruder Duarte da *Silva* bei der Neugründung der Missionsstation Kawajiri. Silva war ein überaus eifriger Arbeiter im Weinberge des Herrn. Fróis schreibt über seine letzten Lebenstage, daß der Krankenbruder Luís de Almeida ihn zum Skelett abgemagert fand und daß seine Krankheit von der beständigen Predigttätigkeit herrührte und der Bruder seit seiner Ankunft in Japan so schwere Bußübungen verrichtete, daß sich seine Gefährten darüber wunderten. Almeida suchte ihn zu Kräften zu bringen, da Silva allein und ohne jeden

---

46 DI V 524 613 («em terra tam esteril e tão falta de todo favor humano»).
47 DI V 591.
48 Vgl. DI III 472[2] 839.
49 DI V 591.
50 DI V 674–75 (Bericht in Goa verfaßt am Tag nach seinem Tod).
51 DI VI 42 48–49 381.

Schutz war, mußte aber feststellen, daß der Kranke bereits so heruntergekommen und schwach war, daß die Heilmittel bei ihm nicht mehr wirkten. Almeida nahm den Schwerkranken nach Takase mit, wo der Missionsobere Torres wohnte, aber schon nach 10 Tagen kam das Ende. Silva war 1552 nach Japan gekommen, wo er verschiedene sprachliche Werke verfaßte. Er war um 1536 geboren und starb also verhältnismäßig jung [52].

Am 25. April 1564 verschied in Goa P. Juan de *Beira* an Fieber und Dysenterie. Er war 1545 nach Indien gekommen und dann von Xaver zum Obern der Molukkenmissionen bestimmt worden, die er ungefähr 10 Jahre leitete. Eine Folge von den unsäglichen Mühen (Schiffbrüche) und Verfolgungen durch die Mohammedaner war wohl, daß er halb geistesgestört wurde, seit 1557 wieder in Indien lebte, ohne eine richtige Tätigkeit ausüben zu können [53].

In S. Tomé beschloß in der Weihnachtsnacht 1564 auch P. Pedro *Arboleda* seine Tage; nähere Angaben über die Krankheit fehlen. Er war um 1533 geboren, 1560 nach Indien gefahren, und 1564 nach S. Tomé geschickt worden [54].

Um Neujahr 1565 starb in Cochin P. José *Ribeiro,* Minister des Kollegs. In der linken Hand entstand eine Art Flechte, die auf den Arm übergriff, der schmerzlos abstarb. Der Pater wünschte zu genesen, aber die portugiesischen Ärzte standen der Krankheit hilflos gegenüber. Da zog man einen einheimischen (indischen) Doktor herbei, der große Erfahrung hatte. Als er das Übel sah, sagte er, er würde es heilen; er legte dann Kräuter auf die kranke Stelle, die eine derartige Kraft entwickelten, daß alles ein Blutgeschwür wurde. Das Ende ließ nicht lange auf sich warten. Ribeiro war um 1530 geboren und seit 1556 Priester [55].

Wohl um die gleiche Zeit beschloß P. Gonçalo *Rodrigues* in Goa sein Leben. Er war Leiter des Hauses in Thâna (in der Nähe von Bombay). Schon von den Ärzten aufgegeben, ließ ihn P. Provinzial Quadros nach Goa kommen, wo er im Oktober 1564 eintraf. Aber auch dort ging es ihm nicht besser und Anfang Dezember war man in Bassein der Ansicht, daß der Pater wohl nicht mehr lange leben werde. Als Krankheiten werden Wassersucht, Fieber, Dysenterie und Mangel an Appetit angegeben. Rodrigues war um 1523 geboren, 1545 eingetreten und 1551 als Priester nach Indien gekommen [56].

Auf den Molukken verlor Fernão de *Osório* am 27. März 1565 nach vier Monaten Siechtum sein Leben, wobei niemand sagen konnte, an was für einer Krankheit er gelitten hatte. P. Provinzial Quadros vermutete Gift. Osório war um 1531 geboren, 1548 in Goa eingetreten und seit 1557 auf den Molukken tätig [57].

---

52 DI VI 496 603; Luis *Frois* S. J., Die Geschichte Japans (1549–1578) ... übersetzt und kommentiert von G. Schurhammer und E. A. Voretzsch (Leipzig 1926) 29 199–200.
53 DI I 45* 820, IV 879, VI 351.
54 DI VI 492 603.
55 DI VI 415–16 421.
56 DI VI 337–38 492 514 602.
57 DI VI 491–92; Artur Basílio de *Sá,* Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Insulíndia III (Lisboa 1955) 133.

Ende des Jahres war wieder das Noviziat in Goa an der Reihe. Dort konnte der Novize Luís *Curado* nach einer schleichenden Schwindsucht von anderthalb Jahren zur ewigen Ruhe eingehen [58].

Das Kolleg in Quilon beklagt gegen Jahresende den Verlust des Irmão António *Coutinho*, der seit 1561 dem Orden angehört hatte [59].

Wohl im Mai oder etwas später 1566 verloren zwei tüchtige Patres auf der Fahrt von Malakka nach Japan im Golf von Siam bei einem Taifun ihr Leben. Sie waren erst 1565 nach Indien gekommen und wollten in Japan Großes leisten. P. Pedro *Ramírez* war zum Obern als Nachfolger des schon etwas betagten P. Torres ausersehen, während P. Fernán de *Alcaraz* sonst tatkräftig der an Personal so überaus armen Mission dienen sollte. Ramírez war am 29. Dezember 1529, Alcaraz um 1532 geboren [60].

In Bassein verlor P. Manuel *Cabral* sein junges Leben. Um 1539 geboren, kam er 1563 nach Indien, wirkte eine Zeitlang in Ormuz und in der Außenstation Trindade bei Thâna. Krank kam er nach Bassein, aber das Übel saß schon zu tief als daß man ihm hätte beikommen können [61].

Im gleichen Jahr nahm in Goa P. Miguel de *Jesus* (alias Beltrán) Abschied von den Lebenden, der an Darmblutungen mit Fieber erkrankt war. 15 Tage dauerte das Leiden; alle guten Heilmittel, die man in der Gegend bekommen konnte, wurden angewandt, aber sie waren wirkungslos. Er war um die Jahreswende 1537/38 geboren und wirkte seit 1562 in Indien [62].

Noch im gleichen Jahr forderte auch die Insel Borneo ihr erstes Opfer. P. João da *Veiga* begleitete damals als Seelsorger die Flotte des Gonçalo Pereira Marramaque von Malakka zu den Molukken. Auf dem Wege erkrankte er an Fieber, das nicht bezwungen werden konnte. Er war wenigstens seit 1560 im Orden und wurde 1564 oder 1565 zum Priester geweiht [63].

Das Jahr 1567 brachte der Mission in Japan wieder einen herben Verlust, indem dort am 26. Juni das Leben des Br. Juan *Fernández* erlosch. Diese überaus tüchtige Kraft war 1549 mit Xaver ins Land gekommen und hatte als erster Missionar die Landessprache erlernt und dem Heiligen als Dolmetscher gedient. Fróis berichtet kurz folgendes über die letzten Tage des Bruders: «Da er schon schwach und durch die vielen Beschwer-

---

58 DI VI 492 602 800.

59 DI VI 629 653.

60 Vgl. DI VI 15* 18*; *Frois*, Die Geschichte Japans 287–88.

61 António da *Silva Rego*, Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. India X (Lisboa 1953) 113–14.

62 Ebd. X 81.

63 *Sá*, Insulíndia III 178; *Silva Rego*, India X 276. – Im römischen Totenverzeichnis Hist. Soc. 42, f. 37 wird auch ein Fernandez Zobro, gest. 1566 in Maluco aufgeführt. Der Name ist arg entstellt. Sollte es António Fernandes II sein, der 1557 auf die Molukken kam und dort noch 1565 wirkte? Wessels ist der Meinung, daß der Pater den Orden verließ (s. C. *Wessels*, Histoire de la Mission ... d'Amboine 1546–1605 [Louvain 1934] 210–11, ferner DI VI 513 630). Seine Ansicht wird von Valignano, Hist. 354 insofern bekräftigt, als dieser Autor nur von einem Pater spricht, ohne seinen Namen zu nennen, was er gewöhnlich tut, wenn der Betreffende austrat. Der Name in der Totenliste könnte auch eine Verballhornung sein für Fernão de Osouro, der jedoch beim Jahr 1567 erwähnt wird.

den, die er durchgemacht hatte, entkräftet war, so brauchte nur eine kleine Krankheit über ihn zu kommen, um ihn niederzuwerfen. An der Vesper [d. h. am Vorabend] der Geburt Johannis des Täufers des Jahres 1568 [= 1567] fiel er in ein Fieber. Er beichtete sofort und am folgenden Tag nach der Kommunion hielt er den Christen die letzte Predigt wie zum Abschied. Als er sie beschlossen hatte, legte er sich wieder zu Bett mit heftigem Fieber.» Er übergab vier oder fünf Tage nach dem Fest des hl. Johannes seinen Geist dem Herrn. Fernández hatte verschiedene der Mission sehr nützliche Werke abgefaßt [64]. Er erreichte ein Alter von etwa 41 Jahren.

Etwa einen Monat später, am 26. Juli 1567, erlosch in Goa das Leben des P. Luís de *Góis*, des Älteren, so genannt, um ihn von einem gleichnamigen jüngeren Mitbruder zu unterscheiden. Góis war zu Beginn des 16. Jahrhunderts geboren, hatte in Brasilien eine Zuckerraffinerie erbaut und den Tabak nach Europa gebracht. Schließlich trat er in Indien um 1558 in die Gesellschaft Jesu ein, wurde zum Priester geweiht und wirkte dann in Salsette bei Goa. Er litt seit Jahren an gewissen Anfällen (accidentes), so daß ihn die Obern von der Außenstation ins Kolleg kommen ließen, wo er in wenigen Tagen sich besser fühlte; da aber seine Gesundheit schon sehr geschwächt war, kehrte das Übel zurück und er wurde sehr schwach und starb schließlich [65].

1567 hauchte im August in Cochin P. Estevão *Dinis* sein Leben aus. Er war um 1540 geboren, schloß sich 1560 dem Orden an, fuhr 1561 als Lateinlehrer nach dem Osten, wo er schon 1565 Priester war, aber an langdauernder Schwindsucht dahinsiechte [66].

Auch für das Jahr 1568 sind mehrere Todesfälle zu verzeichnen.

In Bassein verschied der Flame P. João *Boukyau*, der 1555 nach dem Osten gekommen war, um nach Äthiopien weiterzufahren, aber dann wegen der ungünstigen Umstände in Indien bleiben mußte. Er wurde Mitte Februar 1568 versehen und starb bald darauf [67].

Auf den Molukken beschloß 1568, wenn nicht schon früher, P. Tristão de *Araújo* seine Tage. Um 1536 im Osten geboren, gehörte er seit etwa 1556 dem Orden an, wirkte eine Zeitlang in Ormuz und wurde 1565 in die Molukkenmission geschickt [68].

Wohl im gleichen Jahr dürfte auch P. Pedro *Martins* (früher Argudo genannt) in Goa entschlafen sein. Um 1535 geboren, war er 1565 nach Indien gekommen, wo er in den Ordenskatalogen bis 1567 aufgeführt wird. Er wird in einem Totenkatalog, der in der Öffentlichen Bibliothek zu Evora aufbewahrt wird, mit P. Araújo als im Jahr 1568 verstorben bezeichnet. Da die Litterae Annuae von Goa aus diesem Jahr verloren

---

64 *Frois*, Die Geschichte Japans 342 520.
65 *Silva Rego*, India X 275. In der römischen Totenliste ist sein Sterbetag der 1. Mai 1567 (ARSJ, Hist. Soc. 42, f. 37), irrtümlich interpretiert für Jacobus Minor.
66 Ebd. X 427–28.
67 Ebd. X 473.
68 Totenliste von Évora, f. 175 r (siehe oben Anm. 6); DI IV 181[36] 877, VI 809. Umsonst sucht man seinen Namen bei Wessels.

oder verschollen sind, haben wir keine Nachrichten über seine letzten Tage [69].

Ende Oktober brachte den Verlust von drei Ordensmitgliedern, die von Cochin nach Goa fuhren, aber unterwegs in einen Kampf mit den malabarischen Mohammedanern gerieten, bei dem das eigene Schiff Feuer fing; die Jesuiten suchten sich dann wie die andern durch einen Sprung ins Wasser zu retten, da die Küste nahe war. Von den vier konnte einer, der in Gefangenschaft kam, nach einiger Zeit Goa erreichen. P. Francisco *Lopes*, um 1529 geboren, 1548 in Goa eingetreten und früh zum Priester geweiht, wurde von den Feinden gefangengenommen, und weil man ihn an der Tonsur als Priester erkannte, vor die Wahl gestellt, abzufallen oder getötet zu werden. Da er nicht bereit war, den Glauben zu verleugnen, nahm man ihm das Leben [70]. Über seine andern zwei Begleiter sind die Nachrichten nicht so eindeutig. Es waren dies João *Carvalho* (geboren um 1538, Ordensmitglied seit 1557) [71] und Manuel *Lobo* (geboren ebenfalls um 1538, eingetreten an Weihnachten 1557). Dieser kam 1562 nach Indien [72]. Ihre Namen standen nicht auf der Liste der Gefangenen, die in Goa kursierte [73]. Möglicherweise ertranken sie im Meer oder wurden getötet. Jedenfalls hörte man nichts mehr von ihnen nach der Schiffstragödie.

1569 brachte für Balthasar *Nunes* die Erlösung von einem langen Leiden. Er starb am 11. Mai in Goa. Er litt an einer ansteckenden Krankheit, die er sich an der Fischerküste zugezogen hatte. Diese wird als «Fluß» (corrimentos) bezeichnet und galt in Indien als bösartig. Sowohl Valignano als die Jahresbriefe bezeichnen sie als sehr lang und lästig. Nunes war um 1526 geboren und 1544 eingetreten (später nach dem Austritt noch ein zweites Mal). Er lebte seit 1546 in Indien [74].

In Bassein holte sich der Tod P. Amador *Correia*. Er war eben erst dorthin versetzt worden, als ihn Fieberanfälle heimsuchten, denen er bald erlag. Um 1531 geboren, trat er in Goa 1550 ein, lehrte viele Jahre in der Volksschule, trat aus, kehrte wieder zurück und starb schließlich als Priester [75].

Das Jahr 1570 brachte neue Verluste.

In Goa starb P. Jorge *Caldeira*, geboren um 1536, eingetreten in Goa 1557, seit 1565 Priester. Seine Krankheit zog sich lange hin, da ihm 1567 eine Ader gesprungen war und er an Schwindsucht litt. So heißt es denn im Nachruf, daß sein Leben langsam erlosch und daß er zwei Monate vor dem Tod wieder anfing, Blut zu spucken. Er wurde dann so schwach, daß er nicht mehr vom Bett aufstehen konnte. Nach Empfang der Sterbe-

---

69 Totenliste von Évora, f. 175 r. Siehe auch DI VI 17*–18* 834.
70 *Sousa*, Oriente Conquistado II 35–37 (II, 1, 1, 25), ferner DI I 568[95].
71 *Sousa*, Oriente Conquistado II 35 (II, 1, 1, 24), DI III 786.
72 *Sousa* l. c., DI V 21* 792.
73 P. Organtino Gnecchi-Soldo, Goa 28 Dez. 1568 an die Mitbrüder in Rom (vgl. *Streit*, BM IV n. 1486).
74 Nekrolog im Jahresbericht 1569 des Kollegs von Goa, verfaßt von Sebastião Fernandes, im ARSJ, Goa 31, f. 215 r. Siehe auch DI I 847, IV 461 509.
75 Im gleichen Jahresbericht, f. 222 r; vgl. auch DI II 634, IV 403–04.

sakramente hielten vier Mitbrüder Nachtwache bei ihm, bis es Unserm Herrn gefiel, am 29. August einer so langen Krankheit ein Ende zu setzen [76].

Im gleichen Jahr beendete auch ein *Novize* von 16 oder 17 Jahren, der von klein auf die Schulen des Kollegs in Goa besucht hatte, sein kurzes Leben. Nur acht Tage war er krank. Als die Schiffe im Herbst von Portugal ankamen, ging er ins Spital, um die rekonvaleszenten Passagiere zu betreuen. Dabei erkrankte er selber an hohem Fieber und wurde deswegen ins Kolleg zurückgerufen. Hier versuchte man mit den üblichen Mitteln, das Fieber zu dämpfen; dieses artete aber schließlich in große Delirien aus [77].

In Shiki (Japan) beschloß am 2. Oktober 1570 im Alter von ungefähr 64 Jahren der Missionsobere P. Cosme de *Torres* sein entsagungsreiches Leben. Er war 1548 in Goa als Priester eingetreten, begleitete 1549 Xaver nach Japan, wo er als Oberer zurückblieb und die Mission bis zum Tode leitete. Schon seit einiger Zeit litt er an Altersgebrechen. Immerhin konnte er noch seinen Nachfolger, P. Francisco Cabral, begrüßen [78].

Ganz ungewöhnlich groß waren die Verluste der Indischen Provinz in den Jahren 1571—1573, nicht nur zahlenmäßig, sondern auch qualitativ.

Zunächst ist der Ausfall von vier Missionären zu beklagen, die 1571 infolge von Krankheiten auf der Fahrt von Portugal nach Indien ihr Leben einbüßten [79]. Da ist zuerst P. Domingos *Cardoso* zu nennen. Er war 1550 im Alter von 15 Jahren in Portugal eingetreten, wurde dann Doktor, lehrte Theologie und Moral und besaß ein hervorragendes Predigertalent. So hätte er in Indien Großes wirken können. Auf der Fahrt erkrankte er bald an einem Fieber, das im Schiff umging, wurde siebenmal zur Ader gelassen, aber das leichte Fieber (febrezinha) zehrte langsam an seinen Kräften, bis er schließlich schon am 7. Mai starb, nicht ganz zwei Monate nach der Abreise aus Lissabon [80].

Ein weiteres Opfer war P. Fernando *Navarro,* ein Spanier, der 1560 mit 21 Jahren Jesuit geworden war. Auch er wurde von der Seuche ergriffen, obwohl er sich auf einem andern Schiff befand und starb schon vor der Ankunft in Moçambique [81]. — Das gleiche Los teilte Irmão Fulgêncio *Freire,* der mit ihm fuhr und der auch schon vor Moçambique erlegen war. Freire, um 1521 geboren, war in Indien im öffentlichen Leben tätig gewesen, trat dort 1552 ein, geriet 1560 auf einer Erkundigungsfahrt nach Äthiopien in türkische Gefangenschaft in Arabien und Ägyp-

---

[76] Jahresbericht 1570 des Kollegs von Goa, von Duarte Leitão, Abschrift in Lissabon, Bibl. Nac., Fundo Geral 4532, f. 80 r; DI IV 304 865, VI 625; *Silva Rego* India X 275.

[77] Im erwähnten Jahresbericht a. a. O.

[78] *Frois,* Die Geschichte Japans 406—07 528.

[79] Man bedenke auch, daß die Pest 1569 in Portugal die Jesuiten dezimierte, und daß 1570 der sel. Ignatius de Azevedo mit seinen 40 Gefährten auf der Fahrt nach Brasilien von den Kalvinern getötet wurde.

[80] Bericht des Baltasar Lopes, Goa 25. Nov. 1571, über die Fahrt, im ARSJ, Goa 12 I, f. 95 v, ferner António *Franco,* Ano Santo da Companhia de Jesus em Portugal (Porto 1931, ed. Francisco Rodrigues) 247—48.

[81] Balthasar Lopes im zitierten Bericht, f. 96 v; *Franco,* Ano Santo 365.

ten, konnte 1565 seine Freiheit erlangen, kehrte dann über Italien nach Portugal zurück und versuchte 1571 noch einmal der Indischen Provinz nützlich zu sein [82].

Als vierter ist Jerónimo *Coelho* zu erwähnen, der sich auf der Fahrt sehr der Kranken angenommen hatte, bis er selber am 2. Juni vom Übel befallen wurde und bald so elend daran war, daß er in den nächsten Tagen vor Schwäche nicht aufstehen konnte. Man ließ ihn dreimal zur Ader, worauf er sich besser fühlte. Aber das schlechte Aussehen, der Schwächezustand und die Appetitlosigkeit machten nie den Eindruck eines Rekonvaleszenten. Es erfolgte ein sehr schwerer Rückfall mit so hohem Fieber, daß er zu verbrennen schien. Er verfiel in ein Delirium und konnte vier oder fünf Tage nicht mehr schlafen. Am 25. Juni umfuhr man das Kap der Guten Hoffnung, aber schon am 30. schied Coelho aus diesem Leben. Er war Ende 1561 mit 19 Jahren dem Orden beigetreten [83].

Das Ableben dieser vier Missionäre wurde um so schwerer empfunden, als in Goa gerade in jenem Jahr viele Lücken durch den Tod entstanden. Dort ging nämlich seit 1571 (als die Stadt neun oder zehn Monate belagert wurde) ein bösartiges Fieber um, eine Art Pest, an dem auch viele Jesuiten starben.

Zunächst ist P. Melchior *Nunes Barreto,* Bruder des Patriarchen João Nunes Barreto zu nennen, eine Säule der Provinz, der, um 1519 geboren, seit 1551 im Osten tätig gewesen war, u. a. von 1557—1569 als Rektor des Kollegs in Cochin. Am liebsten wäre er eines heroischen Todes gestorben [84]. Statt dessen erkrankte er an Fieber, das trotz aller angewandten Mittel nicht aus dem Körper zu bannen war. Einige Tage vor dem Tod überkamen ihn Delirien. Er verschied am 20. August, nachdem er 20 Tage fieberkrank gewesen war [85].

P. Balthasar *Dias,* geboren um 1508—14, seit 1553 im Osten, folgte ihm 10 oder 12 Tage später nach. Die gleichen Fieber brachten auch ihn ins Grab [86]. Dias war Vizeprovinzial, Oberer in Malakka und ein geschätzter Volksprediger gewesen.

Am gleichen Übel erkrankte ferner mit tödlichem Ausgang P. Manuel *Alvares,* um 1526—29 geboren und seit 1560 im Osten. Sein Ableben wurde besonders schmerzhaft empfunden, weil er Maler war, sein Talent in den Dienst der Mission stellte und die fast fertige neue Kirche des Kollegs ausmalte. Zum Glück ließ er das Hauptgemälde fast vollendet zurück [87].

Betrauert wurde auch der Abgang des P. António *Belo,* der neben seinem musikalischen Talent durch seinen Charakter ein wertvolles Element der

---

82 Balthasar Lopes a. a. O.; DI II 51616; *Valignano,* Hist. 324 406—07.

83 Balthasar Lopes a. a. O.; f. 96 r—v.

84 Er fürchtete in einem Kolleg zu sterben, «cosa que para los que aquá somos venidos a la Yndia es de grande afrenta passar el mar occéano y dar una buelta al mundo y morrer en cama como novicio» (DI V 484).

85 Jahresbericht des Kollegs von Goa, verfaßt von Duarte Leitão, Goa 17. Nov. 1571, im ARSJ, Goa 31, f. 244 r; DI II 6* 647—48.

86 Jahresbericht von Goa, a. a. O., f. 244 r—v; DI III 835.

87 Jahresbericht a. a. O., f. 244 v; DI IV 6* 876, V 768.

Kommunität war. Sein Geburtsjahr dürfte 1523 gewesen sein. Dem Orden gehörte er 10 Jahre an [88].

Diesen Patres folgten im Tod auch zwei Nichtpriester. Fr. Gaspar *Fernandes,* der 1568 nach Goa gekommen war, um Latein zu dozieren, und ein Frater (Manuel *Cortês),* der von klein auf die Schulen des Paulskollegs frequentiert und die Philosophie schon hinter sich hatte. Als er starb, war er Student der Theologie. Er wurde etwa 23—25 Jahre alt, wovon er acht im Orden verbrachte [89].

Da 1571 für Portugiesisch-Asien ein Schicksalsjahr war, in dem ungefähr sämtliche mohammedanischen Herrscher die Portugiesen und den Christennamen aus dem gesamten Orient auslöschen wollten, wundert man sich nicht, daß auch ein Pater in den Kriegswirren fiel. Es war dies P. Pedro *Colaço,* ein tüchtiger Missionar, der von Bassein nach Chaul kam, um sich hier einzuschiffen. Wegen der Belagerung der Stadt mußte er auf ein Schiff warten. In dieser Zeit zog er gelegentlich, ein Kruzifix in der Hand, mit den Soldaten aus, um sie zu ermutigen. Einmal jedoch erhielt er von einem Mohammedaner einen Schuß, an dessen Folgen er in acht Tagen erlag. Colaço wurde um 1531 geboren, trat um 1555 in Goa ein und wurde 1561 zum Priester geweiht [90].

Ein P. Juan *Rodríguez,* Spanier, der 1567 nach Indien gekommen war, ertrank im Fluß zu Thâna (Bombay), als er die Christen besuchen wollte. Bevor er nach Indien gekommen war, leitete er das Kolleg in Trigueros (Spanien) [91].

In Cochin erlöste der Tod den Bento *Fernandes.* Er starb am 24. August an einem Lebergeschwür, das langsam seine Kräfte verzehrte und auch Nachtwachen erforderlich machte. Er gehörte dem Orden seit 1561 an [92].

Die Molukkenmission, die sowieso stets an großem Leutemangel litt, verlor 1571 zwei tüchtige Kräfte, den Obern Luís de Góis, Junior, und Andrés Cabrera.

P. *Góis,* geboren um 1538—40, Jesuit seit 1557, wirkte seit 1563 fast stets auf den Molukken, seit 1566 als Oberer und dann als delegierter Visitator. Er wollte 1571 von der Insel Amboina nach dem Hauptort Ternate fahren, konnte aber wegen des Krieges nicht. So fuhr er nach Malakka, um von dort mit der königlichen Galleone das Reiseziel zu erreichen. Er erkrankte jedoch in dieser Stadt und starb dort in «viridi iuventa», wie Sacchinus schreibt [93].

P. *Cabrera,* aus Andalusien, wo er um 1525 zur Welt kam, war wenigstens seit 1555 Jesuit, kam 1563 nach Indien und 1569 auf die Molukken.

---

88 Jahresbericht a. a. O.; DI IV 39061 879.
89 Jahresbericht a. a. O.
90 Jahresbericht a. a. O.; DI III 34* 411; Diogo de *Couto,* Da Asia, Decada oitava, cap. 38 (Ausgabe von 1786 S. 440).
91 *Valignano,* Hist. 470.
92 Jahresbericht des Kollegs von Cochin, verfaßt von Salvador Cortês, Cochin 3. Jan. 1572, im ARSJ, Goa 12, f. 101 r.
93 Brief des P. Cristóvão da Costa, Malakka 11. Dez. 1571, im ARSJ, Goa 12, f. 91 v; Franciscus *Sacchinus,* Historiae Societatis Iesu pars tertia sive Borgia (Romae 1649) 364 (7. Buch, Nr. 159).

Hier starb er in Ternate infolge der Entbehrungen bei der Belagerung der Festung [94].

1572 wanderten mehrere Mitbrüder im Kolleg zu Goa ins Jenseits.

Es sei zuerst P. Gaspar *Vilela* genannt, der längere Zeit in Japan gewirkt hatte, dann anderthalb Jahre vor seinem Tod nach Goa zurückgekehrt war. Er erkrankte an Fieber, das ihn innerhalb acht Tage tötete. Vilela ist um 1526 geboren und trat 1553 in Indien dem Orden bei [95].

P. Martinho de *Egusquiza* vollendete im gleichen Jahr seine irdische Laufbahn. Seit Jahren litt er an Asthma, das er mit Geduld ertrug. Er war 1535 geboren und kam 1564 nach Indien [96].

Weiter starb Fr. Gaspar *Riera*, Katalane, Subdiakon, der einen so starken Anfall erlebte, daß er in 24 Stunden eine Leiche war. Man nahm an, daß ein giftiger Humor (Saft) sein Herz erstickte [97].

Schließlich verschied noch ein *Irmão* an den Fiebern, die in jener Zeit umgingen, dessen Name jedoch nicht genannt wird [98].

Der größte Verlust jenes Jahres war jedoch das Ableben des P. António de *Quadros*. Schon seit Jahren leidend, physisch und moralisch, wollte er sich in Goa einschiffen, um das Kolleg in Cochin zu visitieren, als ihn die Krankheit überfiel, die nach einem wechselnden Verlauf am 21. November mit dem Tod endete. Über seine letzten Wochen wurde ein Bericht abgefaßt, der heute verloren ist. Quadros erreichte ein Alter von nur 43 Jahren; er war seit 1559 bis zum Ende Provinzial, der mit außerordentlicher Umsicht sein hohes und schweres Amt ausübte [99].

Zu einer nicht genauen Zeitangabe (zwischen 1571 und 1573) verloren bei der Expedition des Gouverneurs Francisco Barreto gegen Monomotapa ihr Leben die zwei Irmãos Domingos *Gonçalves* und Gonçalo *Dinis*. Der eine beschloß seine Tage in Tete (am Sambesi), der andere auf einer Insel der Gegend. Über beide fließen die Quellen spärlich. Gonçalves wird in den Katalogen seit 1563 in Coimbra aufgeführt, wo er als Unterminister amtete [100], während Dinis Ende 1566 in Evora Novize war, der dann 1568 in der 5. Klasse studierte [101].

1573 war wieder ein Jahr großen Sterbens.

Zwei Patres verloren auf der Fahrt von Indien nach Europa ihr Leben, weil ihr Schiff unterging. Es waren dies Pedro Bonaventura (alias Riera) und Luís de Mendanha. — P. *Riera* war 1565 nach Indien und dann 1567

---

94 Costa a. a. O. und *Sacchinus* a. a. O. (Nr. 160); siehe auch DI VI 14* 813–14.
95 Jahresbericht des Kollegs, verfaßt von Duarte Leitão, Goa 5. Nov. 1572, im ARSJ, Goa 31, f. 269 r; *Frois*, Die Geschichte Japans 529.
96 Jahresbericht a. a. O.; DI VI 15*–16* 821.
97 Jahresbericht a. a. O.
98 Jahresbericht a. a. O.
99 Jahresbericht des Kollegs von Cochin, 15. Jan. 1573 von Salvador Cortês, im ARSJ, Goa 12, f. 148 r–v; DI III 5* 861; *Bartoli*, L'Asia, 7. Buch, Kap. 45–47.
100 ARSJ, Lus. 43, ff. 276 r 346 v; *Valignano*, Hist. 479.
101 Lus. 43, ff. 275 v 330 v; *Valignano* a. a. O. Brief des P. Francisco Monclaro an P. General Mercurian, Moçambique 29. Juli 1574, im ARSJ, Goa 12, f. 191 r–v.

nach Makao gekommen, von wo er jedoch vom P. Visitator Gonçalo Alvares 1571 zurückgerufen wurde. Er verblieb darauf noch ein Jahr in Indien, um dann die Todesfahrt anzutreten. Riera ging es im Orient gesundheitlich nicht gut und er fand sich dort auch sonst nicht zurecht; so erlaubte ihm ausnahmsweise P. General Borja die Rückreise nach Rom, die ihm zum Verhängnis wurde [102]. — *Mendanha,* um 1539—40 geboren und 1557 in Goa eingetreten, sollte 1573 als Berichterstatter (Procurator) der Indischen Provinz gemäß den Ordenskonstitutionen nach Portugal und Rom fahren. Mit ihm ging auch die Post und das Informationsmaterial zugrunde [103].

Das gleiche Jahr 1573 war auch für die Japanmission von gewaltiger Tragik, indem bei einem furchtbaren Sturm vor der Küste dieses Landes am 21. Juli das Schiff unterging und fünf Ordensmitglieder mit in den Abgrund zog, nämlich den Ordensvisitator Gonçalo Alvares, seinen Begleiter P. Manuel Lopes und drei weitere Mitglieder, die im Lande bleiben sollten.

P. *Alvares* war um 1526—27 in Portugal geboren und, nachdem er dort wichtige Ämter als Oberer versehen hatte, 1568 im Auftrage des Generals Borja als Visitator nach Indien gekommen. Nachdem er dort seinen Auftrag ausgeführt hatte, visitierte er die Häuser in Malakka und Makao und war eben daran, auch den östlichen Bezirk der riesigen Ordensprovinz in Augenschein zu nehmen. Manche hätten ihn gerne sogar als Provinzial gesehen [104]. — Sein Begleiter (Socius) P. *Lopes,* um 1530 geboren, war in Portugal Rektor gewesen, hatte alle Fahrten mit dem Visitator gemacht und fand auch mit ihm den Tod. Um 1565 war er, wie übrigens Alvares, als Bischof von Japan oder China vorgeschlagen worden [105].

Die drei anderen hießen João Velho, Diogo Fernandes und António Nunes. Sie werden von Fróis als Patres bezeichnet und es scheint, daß letztere zwei Neupriester waren. — P. João *Velho* war um 1543 geboren, 1560 oder 1561 in Goa eingetreten, Ende 1566 Subdiakon und seit 1568 Priester [106]. — Diogo *Fernandes,* bis Ende 1572 als Frater bezeichnet, studierte damals, 30jährig, Theologie. Er war in Indien um 1562—63 eingetreten und wirkte in den ersten Ordensjahren in Bassein [107]. António *Nunes,* geboren um 1534, eingetreten in Goa Mitte 1565, studierte Ende 1572 Latein [108].

Wenige Monate später, am 17. September 1573, ging auch der Vizeprovinzial und Nachfolger des P. Quadros, P. Francisco *Rodrigues,* in Goa in die ewige Ruhe ein. 1515 geboren, war er 1548 eingetreten und seit 1556 in Indien, wo er mit Quadros und Melchior Nunes Barreto eine Art Triumvirat der Provinz bildete. Seit einiger Zeit leidend und schon vor der Fahrt

---

102 *Sousa,* Oriente conquistado II 64 (II, 1, 1, 47); DI VI 17* 811.
103 *Sousa* a. a. O.; DI III 786.
104 Vgl. *Franco,* Ano Santo 399—400 (wo das Jahr *1573* zu lesen ist).
105 Ebd. 400.
106 *Frois,* Die Geschichte Japans 430; DI V 267 618, VI 373 627; Kataloge der Indischen Provinz im ARSJ, Goa 24.
107 *Frois* a. a. O.; DI VI 822; Kataloge in Goa 24.
108 *Frois* a. a. O.; DI VI 627; Kataloge in Goa 24.

nach Indien im Gehen behindert, war mit seinem Hinscheiden der letzte große Tragpfeiler der Provinz gefallen [109]. Ihn überlebten nur noch zwei Professen von vier Gelübden, die der Provinz vorstehen konnten: der Rektor von Cochin, P. Manuel Teixeira, und der Obere im fernen Japan, P. Francisco Cabral!

Auf den Molukken verlor wohl im gleichen Jahr auch P. Jerónimo de *Olmedo* in einer Seeschlacht das Leben. Wir treffen ihn seit 1561 in Goa, seit 1565 als Priester. In diesem Jahr begleitete er den Bischof Carneiro nach Malakka, blieb dort eine Zeitlang und arbeitete wenigstens seit 1570 auf den Molukken [110].

Wohl auch noch 1573 starb in Goa P. Diogo de *Magalhães*, der um 1558 in Indien eingetreten, 1561 in Malakka geweiht, viele Jahre auf den Molukken gewirkt hatte [111].

Etwa um die gleiche Zeit verschied Manuel de *Paiva*, ca. 1547 geboren, um 1564 eingetreten, seit 1571 in Indien als Magister der Logik tätig [112].

Als Nichtpriester, die in jener Zeit ihre Laufbahn beendeten, sind ferner zu nennen: António *Vaz*, in Goa, der 1565 mit 18 Jahren eingetreten war [113], Pedro *Dinis*, um 1509 geboren und seit 1562 Jesuit [114], ferner Alvaro *Fialho*, um 1546 geboren, seit 1563 dem Orden verpflichtet und dann in der Schule tätig [115].

Br. Balthasar de *Araújo*, um 1527 geboren und 1552 oder 1553 eingetreten, wirkte 1557–1564 auf den Molukken, später als Prokurator in Goa, wurde 1570 von den Obern in wichtigen Geschäften der Provinz nach Portugal geschickt, kehrte 1571 nach Indien zurück, wo er schon 1573 starb [116].

Für 1574 sind uns folgende Todesfälle bekannt:

Am 22. Mai wurde P. Gonçalo *Cardoso* bei Dambea (Äthiopien) von Räubern getötet. Seit 1554 Jesuit, war er 1556 nach Indien und 1557 nach Äthiopien gefahren, wo er zum Priester geweiht wurde und bis zum Tode wirkte [117].

In Goa beschloß P. Manuel *Leitão* ebenfalls seine Tage. Er war um 1540 geboren und um 1556–57 in Indien eingetreten, wo er seit 1564 als Priester arbeitete [118].

P. Diego *Pareja*, ein Spanier, der in Indien Fernandes genannt wurde, war um 1531 geboren, 1554 dem Orden beigetreten und 1561 nach dem

---

109 DI III 7* 862; *Franco*, Ano Santo 520–21.
110 Vgl. DI V 267 618, VI 839; *Wessels*, Histoire ... d'Amboine 216 (ungenau).
111 DI IV 303 903; *Sacchinus*, Hist. Soc. IV (Romae 1652) 24 (1. Buch, Nr. 136); *Wessels*, Histoire ... d'Amboine 214.
112 Totenliste von Évora, f. 175 r; Ordenskataloge in Lus. 43 und Goa 24.
113 Totenliste von Évora a. a. O.; DI VI 627.
114 Totenliste von Évora a. a. O.; DI V 619; Ordenskataloge im ARSJ, Goa 24.
115 Totenliste von Évora a. a. O.; DI VI 374.
116 Totenliste von Évora a. a. O.; DI III 226 823; *Wessels*, Histoire ... d'Amboine 211.
117 C. *Beccari*, Rerum aethiopicarum scriptores inediti X (Romae 1910) 265; DI III 473[10] 829.
118 Totenliste von Évora, f. 175 r; DI IV 735[65] 901.

Osten gekommen, wo es ihm gesundheitlich nicht gut ging. 1573 lesen wir von ihm, daß er sehr krank war. Bald darauf folgte das Ende [119].

Als letzte seien Cristóvão *Dias* genannt, den wir im November 1571 als Novizen erwähnt finden, aber schon 1574 zu den Toten gerechnet wurde [120], und Gaspar *Pinto*, 1561 in Goa eingetreten, der nach drei Jahren Noviziat die Scholastikergelübde ablegte und 1574 mit etwa 34 Jahren die Priesterweihe noch nicht erhalten hatte, als seine Tage schon gezählt waren [121].

* * *

Wenn wir rückblickend die 117 angeführten Todesfälle der Indischen Provinz von 1549 bis 1574 überschauen, so müssen wir feststellen, daß das Bild erheblich von den Gegenwartsverhältnissen abweicht. Zunächst fällt auf, daß eine ganze Anzahl Patres und Irmãos eines gewaltsamen Todes starben, sei es um des Glaubens willen, besonders durch die Mohammedaner, oder infolge kriegerischer Verwicklungen. Bei einigen bestand auch der Verdacht von Gift. Eine ansehnliche Zahl wanderte ins Jenseits infolge von ansteckenden Krankheiten auf den Schiffen oder in den Städten, wobei die Pest und die Tuberkulose im Vordergrund stehen. Bei vielen wird als Grund des Ablebens hohes Fieber bezeichnet, das in kurzem, in einer oder zwei Wochen, das Ende herbeiführte; vermutlich handelte es sich dabei um Lungenentzündungen. Hitzschläge, Herzinfarkte oder -schläge, Krebskrankheiten scheinen selten vorgekommen zu sein. Dagegen büßte ein sehr namhafter Prozentsatz das Leben ein infolge von Überarbeitung, Übereifer, Entbehrungen aller Art, Mangel an geeigneter Nahrung, Unterernährung wegen der Armut der Gegenden oder aus aszetischen Gründen. Das Klima spielte eine große Rolle. Städte wie Goa, Bassein, Ormuz (1568 von den Jesuiten aufgegeben), Moçambique und das Gebiet am Sambesi-Fluß galten als ungesund, während Thâna, Cochin, Quilon, Malakka (für Asthmatiker) und Makao sich eines bessern Rufes erfreuten. Die Fischerküste, Molukken und Japan waren Länder, wo das «nackte Kreuz» zu umfangen war. Abgesehen von den Städten, fehlte es auf den Außenstationen an Medizinen und Ärzten.

Es fällt in unserer Liste auf, wieviele Obere während der Amtszeit abberufen wurden. Von den 117 verstorbenen Mitgliedern wurde keines 70 Jahre alt. Ziemlich einsam steht P. Cyprian mit seinen 69 Jahren da. Weitaus die meisten starben dahin bevor sie die 40 erreicht hatten, mehrere bald nach der Priesterweihe. Da unsere Liste mit dem Jahre 1574 abschließt, wäre es verfehlt zu glauben, daß in jenem Jahrhundert niemand alt wurde. P. H. Henriques, der langjährige Obere an der Fischerküste, erreichte ein Alter von 80 Jahren († 1600) und sein Mitarbeiter in der gleichen Mission, P. Francisco Durão, übertraf ihn noch († 1621, mit ungefähr 82 Jahren). Die Regel war das jedoch nicht. Es bedeutete ein großes Opfer, in der Übersee sein Leben einzusetzen, das schon bei der

---

119 Römische Totenliste im ARSJ, Hist. Soc. 42, f. 25 v; DI V 17*.

120 Totenliste von Évora, f. 175 r; ferner ARSJ, Goa 12, f. 294 v (P. Rui Vicente am 25. Dez. 1575 = 1574).

121 Römische Totenliste im ARSJ, Hist. Soc. 42 f. 25 v; DI V 268 619, VI 626.

langen Seefahrt ernstlich bedroht war, und durch zahlreiche Umstände vorzeitig abgekürzt wurde. Viele brachten es.

Zusammenstellung

Aires, João, Kandidat	auf Meer	1563	Krankheit auf Indienfahrt
P. de Alcaraz, Fernán, Spanier	auf Meer vor Siam	1566	Schiffsuntergang
P. Alvares, Gonçalo	auf Meer vor Japan	1573	Schiffsuntergang
P. Alvares, Manuel	Goa	1571	Fieber (Art Pest)
Anes, Francisco	Bassein	1558	
P. de Araújo, Alberto	Goa	1559	längere Krankheit
de Araújo, Balthasar	(Goa)	1573	
P. de Araújo, Tristão	Malukken	ca. 1568	
P. Arboleda, Pedro	S. Tomé	1564	Krankheit
P. Barul, Miguel, Spanier	Fischerküste	1558	Fieber
P. de Beira, Juan, Spanier	Goa	1564	Geistesumnachtung (teilweise)
P. Belo, António	Goa	1571	(Fieber)
P. Berze, Gaspar, Flame	Goa	1553	Fieber nach Anfall auf Kanzel
P. Bonaventura (Riera), Pedro, Spanier	auf Meer	1573	Rückfahrt nach Europa, Schiff verschollen
P. Boukyau, João, Flame	Bassein	1568	Krankheit
P. Cabral, Manuel	Bassein	1566	Krankheit
P. Cabrera, Andrés, Spanier	Ternate (Molukken)	1571	Entbehrung während Belagerung
P. Caldeira, Jorge	Goa	1570	Tb
P. Cardoso, Domingos	auf Meer	1571	Pestfieber auf Indienfahrt
P. Cardoso, Gonçalo	Äthiopien	1574	von Räubern getötet
Carrilho, Bartolomeu	Fischerküste	1560	Fieber, Entbehrungen
P. Castro, Afonso	Molukken	1558	gewaltsam
P. Carvalho, Domingos	Goa	1552	Tb
Carvalho, João	Malabarküste	1558	von Mohammedanern getötet oder ertrunken
Coelho, Jerónimo	auf Meer	1571	Pestfieber auf Indienfahrt
P. Colaço, Pedro	Chaul (Indien)	1571	durch Schuß im Krieg
P. Correia, Amador	Bassein	1569	Fieber
(Cortês, Manuel)	Goa	1571	Pestfieber
Coutinho, Antonio	Quilon	1565	
Curado, Luís, Novize	Goa	1565	Tb
P. Cyprian, Alonso, Spanier	S. Tomé	1559	(Krankheit)
P. Dias, Aleixo	Bahrein	1559	Seuche während eines Feldzuges
P. Dias, Baltasar	Goa	1571	(Pestfieber)
Dias, Cristóvão	Goa	1574	
P. Dinis, Estêvão	Cochin	1567	Tb
Dinis, Gonçalo	Sambesi-Gebiet	ca. 1572	(Entbehrungen)
P. Egusquiza, Martinho de	Goa	1572	Asthma

Fernandes, António	Molukken	1554	Schiffbruch
Fernandes, Bento	Cochin	1571	Lebergeschwür
(P.) Fernandes, Diogo	auf Meer vor Japan	1573	Schiffsuntergang
Fernandes, Gaspar	Goa	1571	(Pestfieber)
P. Fernandes, Urbano	auf Meer	1553	Fieber auf Indienfahrt
Fernández, Juan, Spanier	Japan	1567	Fieber, Entbehrung
Ferreira, Francisco	Goa	1562	Fieber
Fialho, Alvaro	Goa	1573	
Francisco, Adam	Rameshvaram	1549	gewaltsam
Freire, Fulgêncio	auf Meer	1571	Pestfieber auf Indienfahrt
P. Galdames, Andrés	Äthiopien	1562	von Räubern getötet
Giovanni de Modena, Ital.	Goa	1562	Magenstörungen
P. de Góis, Luís, jr.	Malakka	1571	Krankheit
P. de Góis, Luís, sen.	Goa	1567	nach wiederholten Anfällen
P. Gomes, António	vor Moçambique	1554	nach Schiffbruch
Gonçalves, Domingos	im Sambesi-Gebiet	ca. 1572	Entbehrungen
P. González, Andrés, Spanier	auf verlassener Insel	1555—56	Entbehrungen (Hunger) nach Schiffbruch
P. Henriques, Francisco	Thâna (Bombay)	1557	Krankheit
P. de Jesus (Beltrán), Miguel	Goa	1566	Darmblutung
P. Lancillotto, Niccolò	Goa	1558	Tb
P. Leitão, Manuel	Goa	1574	
Lobo, Manuel	Malabarküste	1568	von Mohammedanern getötet oder ertrunken
P. Lopes, Francisco	Malabarküste	1568	id.
P. Lopes, João	Sokotra	1561	Fieber
P. Lopes, Manuel	auf Meer vor Japan	1573	Schiff untergegangen
López, Alonso, Spanier	auf verlassener Insel	1555—56	Entbehrungen (Hunger) nach Schiffbruch auf Indienfahrt
Luís, Pedro, Novize	Goa	1561	Fieber
Madeira, Aleixo	Ormuz	1553—54	
P. de Magalhães, Diogo	Goa	ca. 1573	
P. Martins (Argudo) Pedro, Spanier	Goa	ca. 1568	
Melo, Melchior de	Cochin	1553—54	
P. de Mendanha, Luís	auf Meer	1573	auf Fahrt nach Europa (Schiff verschollen)
Mendes, Luís	Kap Comorin	1552	getötet
P. de Morais, Manuel	Goa	1553	Darmblutungen
P. Navarro, Fernando	auf Meer	1571	Pestfieber auf Indienfahrt
P. de Nóbrega, Miguel, Spanier	Goa	1558	geistige Umnachtung
(P.) Nunes, António	auf Meer vor Japan	1573	Schiffsuntergang
Nunes, Baltasar	Goa	1569	lange, ansteckende Krankheit
Nunes, Jorge, Novize	auf Meer	1551	auf Indienfahrt
P. Nunes Barreto, D. João	Goa	1562	Fieber
P. Nunes Barreto, Melchior	Goa	1571	Fieber
P. de Olmedo, Jerónimo	Molukken	ca. 1573	

de Osório, Fernão	Molukken	1565	geheimnisvolle Krankheit
Pais, Paulo, Goa	Goa	1560	Fieber
de Paiva, Manuel	Goa	ca. 1573	
P. Paolo de Camerino, Italiener	Goa	1560	lange Krankheit
P. Pareja, Diego, Spanier	(Goa)	1573	Krankheit
P. Pascual, Gonzalo, Spanier	auf verlassener Insel	1555–56	Hunger nach Schiffbruch
Pereira, Reimão	Goa	1553–54	Darmblutungen
Pinto, Gaspar	Goa	(1574)	
P. Quadros de, António	Goa	1572	Krankheit
P. Ramírez, Pedro	vor Siam	1566	Schiffsuntergang
P. Ribeiro, José	Cochin	1565–66	Flechten am Arm
P. Ribeiro, Nuno	Molukken	1549	an Gift?
Riera, Gaspar, Spanier	Goa	1572	(Herzinfarkt)
P. Rodrigues, Francisco	Goa	1573	Altersgebrechen
Rodrigues, Gaspar	Goa	1551	Krankheit
P. Rodrigues, Gonçalo	Goa	1565–66	Wassersucht, Fieber
Rodrigues, Sebastião, Novize	auf Meer	1556	auf Indienfahrt, Blutverlust
P. Rodríguez, Juan, Spanier	bei Thâna	1571	im Fluß ertrunken
da Silva Duarte	Japan	1564	Überarbeitung
P. da Silveira, Gonçalo	Monomotapa	1561	erwürgt
P. de Torres, Cosme	Japan	1570	Altersgebrechen
P. Valdés, Lorenço, Spanier	Goa	1558	Fieber
P. do Vale, Paulo	Fischerküste	1552	Tb
Vaz, António	Goa	1573	
P. da Veiga, João	Borneo	1566	Fieber
P. Velho, João	auf Meer vor Japan	1573	Schiffsuntergang
da Vera, Simão	Molukken	1558	Fieber und Entbehrung
P. Viera, Francisco	Molukken	ca. 1560	
P. Vilela, Gaspar	Goa	1572	
P. Xavier, Francisco, Spanier	Sancian vor Kanton	1552	Fieber und Entbehrungen
ferner:			
fünf Novizen	Ormuz	1549–51	mörderisches Klima
ein Irmão (mit P. A. Gomes)	vor Moçambique	1554	nach Schiffbru
ein Novize	Goa	1569	Fieber
ein Irmão	Goa	1572	Fieber

Auf gewaltsame Weise verloren wenigstens sieben ihr Leben (vielleicht noch einige mehr), durch Schiffbruch wenigstens 15, auf der Fahrt nach Indien elf, dazu sieben weitere auf dem Weg nach Japan und vier auf der Rückreise nach Europa, wenigstens 28 infolge Fieber, weitere fünf wegen Tuberkulose.

Philippine Biblical Survey

By Marcelino V. *Tagle* and Luis *Jalandoni*
San Carlos Seminary, Makati, Rizal, Philippines

The Volume 16 (1960) issue of the *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (pp. 1—26) carried an announcement and suggestion concerning the holding of a World Biblical Survey on Catholic translations of the Bible especially in non-European countries. Willing to contribute to such an important undertaking, we are giving here a report of the survey conducted in the Philippines. The survey covers only the Catholic Biblical translations in the Philippines.

The following questionnaire was sent to the bishops:

1. In your diocese, is there a translation of the Bible in the dialect(s)? Name? Number of pages?
2. Who is (are) the translator(s)?
3. When was the work started? Completed?
4. Which parts of the Bible were translated?
5. Was the translation from the original (Hebrew, Greek) or from the Vulgate?
6. How many editions? How many copies printed? What is the price per copy?
7. What were the special difficulties met in the translation?
8. Is the religious terminology in Spanish or in the dialect?
9. Do you know of any older Catholic translations before the present one? Name? Translator(s)? Date? Parts of the Bible?
10. Are there any Protestant translations in your dialect(s)?

The replies to these questions have been gathered and presented graphically. For brevity's sake, we shall mention here only the most important data which sufficiently describe the actual Biblical situation in the Philippines.

SOME INFORMATION ABOUT THE PHILIPPINES

In order to understand better the data gathered in the survey of Catholic Biblical translations in the Philippines, it would be good to get a general idea of the Philippines.

Physical Background

The Philippines, which is a little larger than Great Britain and Ireland but a little smaller than Spain, is seven times as large as Switzerland. It lies off the southeast coast of Asia, and consists of a chain of islands stretching almost a thousand miles from north to south. It comprises 7100 islands and islets, 4000 of which are still unnamed.

Cultural and Spiritual Marks

The Philippines is fortunate in possessing a rich and varied culture. She is often described as "the link between the East and the West", "the gateway to the Orient", and "the only Catholic country in the Far East." The noted historian, Arnold Toynbee, declared in the *Observer:* "The Philippines' cultural history has been both singular and fortunate. ... The Catholic Church has shown a marvelous capacity for fusing together peoples of different races. The Church has done for the Philippines what it has done for the chain of 'Indian American' countries that stretches from Mexico to Peru inclusive. ... But the Philippines is unique in having a North American as well as a Spanish chapter in her history — unique and also lucky, because Spain and the United States are complementary to one another as representatives of different elements in the Western Christian civilization."

The Philippines is a predominantly Catholic country. About 83% of her estimated population of 27 million are baptized Catholics. However, despite the fact that she is no longer a mission country, there are still 1534 foreign missionaries working among Filipinos. The acute shortage of priests is the main problem of the Church in the Philippines. There are many parishes with only one priest for twenty to thirty thousand Catholics. It is simply impossible for one priest to attend to all the spiritual needs of his flock. Sixty percent of Catholics die without receiving the last sacraments. Moreover, many Catholics are ignorant of their religion.

There are, however, brighter sides in the Philippine religious situation. There has been a noted increase of vocations to the religious and priestly life. Catholic action organizations are doing a wonderful job in the field of the apostolate. The Legion of Mary and the *Barangay Sang Birhen* are two of the most influential religious organizations in the country. In the field of education, the Catholic schools are reputed for their high educational standards and the excellent training they impart. Most of the leading statesmen and national figures have one time or another received their education from Catholic schools.

The Language Situation

The Philippines has a total of 76 native languages or dialects [1]. Although there are some similarities among the different dialects as to words and sounds on account of common Indian, Arabic, Chinese, Malayan, and Spanish influences, yet they are very much distinct from one another. Tagalog or Filipino, for instance, is distinct from Ilocano as much as English is different from French. The same differences can be found in the minor dialects.

Of the 76 dialects, eight are considered major dialects. These are:

---

[1] Harold C. Conklin, Outline Gazetteer of Native Philippine Ethnic and Linguistic Groups, Work Copy, 1952. Courtesy of Dr. Robert Fox.

Tagalog, or Filipino[2] (spoken in Manila, Mindoro, Marinduque, the Babuyan Islands, the provinces of Batangas, Cavite, Laguna, Quezon, Rizal, Bulacan, Bataan, Nueva Ecija, a part of Tarlac and a part of Zambales); Cebuano-Visaya, or Sugbuanon (spoken in the provinces of Cebu, Bohol, Misamis Occidental, Misamis Oriental, Cotabato, Davao, Surigao, Negros Oriental, Agusan, Masbate, and a part of Zamboanga and of Leyte); Ilocano, or Iloko (spoken in the provinces of La Union, Abra, Ilocos Sur, Ilocos Norte, and the Mountain Province); Ilonggo-Visaya, or Hiligaynon (spoken in Negros Occidental and the whole island of Panay); Bicol (spoken in the provinces of Camarines Norte, Camarines Sur, Albay, and Sorsogon); Visaya-Samareño, or Waray-waray (spoken in the province of Samar and a part of Leyte); Kapampañgan, or Pampango (spoken in the province of Pampanga and parts of Tarlac); and Pangasinan (spoken in the province of Pangasinan and a part of Tarlac).

Here is the number of people who speak the different major dialects according to the 1948 Census:

Filipino, or Tagalog	7 126 913	37.1%
Cebuano-Visaya, or Sugbuanon	4 840 708	25.2%
Ilocano, or Iloko	2 687 861	14.0%
Ilonggo-Visaya, or Hiligaynon	2 436 390	12.7%
Bicol	1 535 411	8.0%
Visaya-Samareño, or Waray-waray	1 226 314	6.4%
Kapampañgan, or Pampango	707 291	3.7%
Pangasinan	665 342	3.5%
Others	2 443 115	
Foreign Languages		
English	7 156 420	37.2%
Spanish	345 111	1.7%

It is evident that these divergences of dialects create a special problem in the question of Biblical translations in the Philippines. It is worth mentioning, however, that those who speak the minor dialects can understand and speak one or two major dialects. English and Spanish also open to many the possibility of reading the Bible, if not in their own dialects, at least in the language they can fairly understand. Spanish and especially English versions of the Bible are in circulation in the Philippines.

THE DATA

The survey of Catholic translations gives a total of ten partial translations and only one total translation of the Bible. The complete translation is in Cebuano-Visaya. The Protestants are way ahead of us in this field. They have more partial and complete translations than we.

[2] Lately, Tagalog was declared the official national language of the Philippines and is now called Filipino.

The oldest translation of the Bible into the dialects appeared in 1900 [3]. It was a translation of the Four Gospels and the Acts of the Apostles into Ilocano made by Isabelo de los Reyes under the sponsorship of Protestants [4]. This was followed by a complete translation of the Bible in the same dialect published by Protestants in 1907. On the other hand, the first Catholic translation into Ilocano (only of the Four Gospels) was not published before 1920. Moreover, to date, we have only the Four Gospels and Acts of the Apostles and Sunday Epistles in Ilocano, but not yet any complete translation of the Bible.

Out of the eleven Catholic translations (ten partial and one complete), ten made use of the Latin Vulgate as the basic text; three were compared carefully with the Greek text and only the translation of the Book of Psalms was made from the Greek and Hebrew texts.

The total copies of the Bible (whether partial or complete) are the following:

Old Testament . .	7 500
New Testament . .	16 000
Total	23 500

The special difficulties mentioned in the survey are:

a) the translation of technical terms and the imperfection of the dialects themselves;
b) lack of competent translators;
c) lack of funds and time.

GRAPHIC REPRESENTATION OF BIBLICAL TRANSLATIONS

BIBLICAL TRANSLATIONS	DIALECT
a) " Ang Bagong Tipan " (The New Testament) – 600 pages b) " Ang Aklat ng mga Salmo " (The Book of Psalms) – 280 pages	Filipino or Tagalog 7 126 913
" Ang Santos nga Bibliyah " (The Holy Bible) – 1 808 pages	Cebuano-Visaya or Sugbuanon 4 840 708

[3] It should be mentioned, however, that Catholic translations of some Sunday Gospels and Epistles into the dialects were already made during Spanish times for the purpose of preaching. Moreover, the *Pasiong Mahal*, a popular Biblical story in Tagalog verse, on the life and Passion of Christ, was extant since 1704. This is widely read or sung during Lent. – (The present survey is only concerned with the actual situation. For translations into the vernacular of Bible stories, Sunday Gospels, Epistles and other parts of the Bible up to 1900 see Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum, Vols. 4, 5, 6 and 9. – Editor.)

[4] Cf. Letter of Isabelo de los Reyes to Fr. Miguel Saderra Maso, S. J., cited in Achutegui, S. J. - Bernad, S. J., *Religious Revolution in the Philippines*, (Manila: Ateneo de Manila, 1960), Vol. I, pp. 267–269.

BIBLICAL TRANSLATIONS	DIALECT
"Ang Mga Santos nga Evangelio ug ang mga Buhat sa mga Apostol» (The Four Gospels and the Acts of the Apostles) – 428 pages	Cebuano-Visaya or Sugbuanon 4 840 708
"Mga Santos nga Ebanghelyo ug mga Epistola sa mga Adlaw nga Domingo" (Sunday Gospels and Epistles)	Cebuano-Visaya or Sugbuanon 4 840 708
"Dagiti Uppat a Libro ti Evangelio" (The Four Gospels) "Dagiti Inaramid dagidi Apostoles Ken Dagiti Epistolas Kadagiti Adlaw a Mangilin" (The Acts of the Apostles and the Sunday Epistles) – 397 pages	Ilocano 2 687 861
"Ang Bag-ong Katipan" (The New Testament) – 522 pages	Ilonggo-Visaya or Hiligaynon 2 436 390
"An Santo Evangelio ni Jesucristo" (The Four Gospels) – 586 pages	Bicol 1 535 411
"Kasayuran San Mga Evangelio San Ngatanan Nga Domingo San Bug-os nga Tuig" (Sunday Gospels of the whole year with a Homily for each) – 327 pages	Visaya-Samareño or Waray-waray 1 226 413
Epistles and Gospels of Sundays and Holydays of Obligation (mimeographed sheets, no title)	Kapampañgan or Pampango 707 291
The Four Gospels (Completed but still to be published; no title yet)	Pangasinan 665 342
"Sa Evangelion Jesucristo un ingilin San Markos" (The Gospel of Jesus Christ according to St. Mark) – 70 pages First Chapters of St. Luke (translated, but unpublished)	Kalingga 29 842

TRANSLATOR(S)	TEXT USED	Date Completed	Copies Printed
a) Rev. Fr. Juan Trinidad, S.J. Rev. Fr. Juan Ledesma, S.J. revised Fr. Trinidad's translation b) Msgr. Jose Abriol	a) Latin Vulgate b) Hebrew, Greek	a) 1953 b) 1959	a) 5 000 b) 2 000
Most Rev. Manuel Yap, D.D. Bishop of Bacolod	Latin Vulgate	N.T.: 1941 revised: 1942—45 O.T.: 1955	N.T.: 3 000 (1945) Complete Bible: 5 500
Rev. J. N. Jansen, M.S.C. Rev. B. Willemsen, M.S.C. Rev. J. Croonen, M.S.C. Rev. J. Van Hagen, M.S.C.	Latin Vulgate w/help of Greek and trans. in Sp. Dutch, French, Germ. and Visaya	1914 according to one author	?
Rev. Antonio Hamak	(not mentioned)	—	—
Rev. Mariano Pacis	Latin Vulgate with a liberal use of translations from Greek	Sunday Ep. and Gospels: 1947 4 Gos.: 1955 Acts: 1957	2 000
Rev. J. Kaufmann, M.H.M.	Latin Vulgate compared carefully w/ Greek text	1940	—
Rev. Remigio Rey	Latin Vulgate	1949	5 000
Rev. Federico Morrero (†)	From the text in the Roman Missal (Vulgate)	1935	—
Very Rev. Quirino Canilao, Ph.D.	Latin Vulgate	1947	1 000 copies weekly in thirty parishes

TRANSLATORS	TEXT USED	Date Completed	Copies Printed
Rt. Rev. Msgr. A. Zabala, V.G. Very Reverend E. Soriano Very Reverend T. Cajigal, O.P. Very Reverend D. Feeney, S.S.C. Reverend A. Ballesteros (†)	Latin Vulgate	August 1959	—
C.I.C.M. Missionaries among the Kalingga tribe	Latin Vulgate and Greek	November 1959	1 000

The terms used by the translators in expressing religious notions are mostly Spanish, such as *Dios, gracia, salvación, infierno,* etc.; sometimes Latin is retained as in the case of *zizania, drachma, metreta,* etc. But in other cases, where it is possible, the religious terminology is in the dialects.

CONCLUSION

Much has still to be done in the way of Biblical translations in the Philippines. Despite great obstacles, some have made a generous effort to spread the written word of God. In the Philippines, as elsewhere, there is a need for a wider diffusion of the Bible. The truth is often painful to accept, but it is only from the acknowledgement of one's limitation and inadequacy that improvement can start.

Protestants, it is true, by accepting Holy Scripture as the only source of divine revelation, have paid much attention to the study of the Bible — hence, the good results of their pains and endeavours. But Catholics too do value and respect the written word of God. The Bible has a definite and important role to play in Christian life, and the Popes have called on Catholics to cultivate the reading of the Bible.

One cannot but admire the zeal and efforts of foreign missioners in translating the Bible into the dialects. Often they have achieved wonderful results. But if a further translation of the Bible is to be made, no one is more qualified to do this than the Filipino priest himself who, with his superior knowledge of the language and the competence he may have acquired through constant study of the Scriptures, is certainly more equipped for such a great task.

APPENDIX

SUMMARY OF THE PHILIPPINE BIBLICAL SURVEY

I. Which parts of the Bible have been translated into the different dialects:

A. *The Whole Bible:* only one translation into the Cebuano-Visaya dialect, which is used in the following territories:

1. Archdiocese of Cebu
2. Archdiocese of Zamboanga
3. Archdiocese of Cagayan de Oro

4. Diocese of Surigao
5. Diocese of Tagbilaran (Bohol)
6. Diocese of Davao
7. Diocese of Dumaguete (Negros Oriental)
8. Diocese of Palo (Leyte)
9. Prelature Nullius of Ozamis (Misamis Occidental)
10. Prelature Nullius of Cotabato

Number of people speaking Cebuano-Visaya: 4 840 708

B. *The New Testament:* two translations

1. one in Tagalog; Tagalog is used in the following territories:
   a) Archdiocese of Manila
   b) Diocese of Lipa (Batangas)
   c) Diocese of Lucena (Quezon)
   d) Prelature Nullius of Infanta (Quezon)
   e) Prelature Nullius of Iba (Zambales): Tagalog is used only in the southern part of the province — Olongapo to Castillejos.
   f) Apostolic Vicariate of Calapan (Mindoro)

   Number of people speaking Tagalog: 7 126 913
2. one in Ilonggo-Visaya dialect which is used in the following territories:
   a) Archdiocese of Jaro (Iloilo)
   b) Diocese of Bacolod (Negros Occidental)
   c) Diocese of Capiz

   Number of people speaking Ilonggo-Visaya: 2 436 390

C. The Four Gospels and Acts of the Apostles

Four Gospels Only:

1. into Bicol, which is spoken in the following territories:
   a) Archdiocese of Nueva Caceres
   b) Diocese of Legaspi (Albay)
   c) Diocese of Sorsogon

   Number of people speaking Bicol: 1 535 411
2. into Pangasinan, which is spoken in the Diocese of Lingayen-Dagupan

Four Gospels and Acts of the Apostles

1. into Ilocano, which is spoken in the following territories:
   a) Archdiocese of Nueva Segovia (Ilocos)
   b) Diocese of Lingayen-Dagupan
   c) Apostolic Vicariate of the Mountain Province

   Number of people speaking Ilocano: 2 687 861

D. Sunday Gospels and Epistles

1. Into Cebuano-Visaya (cf. I A)
2. Into Waray-waray, spoken in the following territories: (only Gospels)
   a) Diocese of Calbayog (Samar)
   b) Diocese of Palo (Leyte); only partly

   Number of people speaking Waray-waray: 1 226 314
3. Into Kapampañgan, spoken in the Diocese of San Fernando (Pampanga), by the majority of the people in that diocese.

   Number: 707 291
4. Into Ilocano (Epistles only), please cf. I C.

E. Other Parts of the Bible

1. The Book of Psalms, into Tagalog (cf. I B 1.)
2. Epistle of St. James, into Bicol (cf. I C 1.) (still unpublished)
3. Gospel of St. Mark and the first chapters of the Gospel of St. Luke, into Kalingga, spoken in Kalingga sub-province of the Apostolic Vicariate of the Mountain Province.

II. Was the translation from the original (Hebrew, Greek) or from the Latin Vulgate?
All the above translations were made from the Latin Vulgate, some with the help of the Greek text.
But the Tagalog translation of the Book of Psalms was made from the Hebrew and Greek.

III. Special difficulties met in the translation.
Most of the replies mention as the chief difficulty the translation of technical terms which is due to the limitations of the dialects.
Other difficulies mentioned are: lack of competent translators, lack of funds and time.

IV. Is the religious terminology in Spanish or in the dialect?
In most translations the religious terminology is in Spanish. However, even in these cases, religious terminology in the dialects is used whenever possible. In the other translations, the religious terminology is predominantly or 50% in the dialects.

V. How the survey was done:
Questionnaires were sent to all the 32 ecclesiastical territories in the Philippines.
Twenty-seven replies were received.
Presumably, no Catholic translation originates in those ecclesiastical territories which have not answered the questionnaires.

ECCLESIASTICAL TERRITORIES IN WHICH TRANSLATIONS ORIGINATED

The eleven ecclesiastical territories in which the Biblical translations originated are the following, in the order in which they are given in the graphic representation: Archdiocese of Manila, Diocese of Bacolod, Diocese of Surigao, Archdiocese of Zamboanga, Archdiocese of Nueva Segovia, Archdiocese of Jaro, Archdiocese of Caceres, Diocese of Calbayog, Diocese of San Fernando, Diocese of Lingayen-Dagupan, and Apostolic Vicariate of the Mountain Province.

OTHER ECCLESIASTICAL TERRITORIES

1. Where *Tagalog* is used:
   a) The Prelature *Nullius* of Infanta (Quezon): Rev. Fr. Joseph-Mary, O.C.D., the Vicar General answered: No translations of Scripture originating in the Prelature. (Presumably, they are using the translation of Fr. Trinidad, S.J. for the New Testament, and Msgr. Abriol's translation of the Book of Psalms.
   b) Diocese of Lipa (Batangas): None.
   c) Diocese of Lucerna (Quezon): none; they use the translations originating in Manila. Moreover, the secretary states that there are Protestant translations of the Old and New Testament in circulation there.

d) Apostolic Vicariate of Calapan (Mindoro), comprising both Oriental and Occidental Mindoro: none; they use the translations originating in Manila; Tagalog Protestant translations of the complete Bible are in circulation there.

e) The Prelature *Nullius* of Iba (Zambales): the language situation, writes Bishop Henry Byrne, is as follows: In the South – Olongapo to Castillejos: Tagalog is spoken. In the center – San Marcelino northwards to Babangan: Ilocano is the dialect. In the North – Botolan to Santa Cruz: Zambal is the dialect. For Tagalog and Ilocano translations, the prelature relies on translations from Manila and Nueva Segovia. No Catholic translation has been made of any part of Scripture in the Zambal dialect, which dialect is limited to a small area, the inhabitants of which can also read one or more of the major dialects.

2. Where *Cebuano-Visaya* is used:

a) Archdiocese of Cebu: no translation originating in the archdiocese. Bishop Yap's (of the diocese of Bacolod) translation of the complete Bible is used.

b) Diocese of Tagbilaran (Bohol): none originating in the diocese; Bishop Yap's translation is used.

c) Archdiocese of Cagayan de Oro: none originating in the archdiocese; Bishop Yap's translation is used.

d) Prelature*Nullius* of Ozamis (Misamis Occidental): none originating in the prelature; Bishop Yap's translation is used. Protestant translation is in circulation.

e) Diocese of Davao: none originating in the diocese; Bishop Yap's translation is used. A Protestant translation is in circulation.

f) Prelature *Nullius* of Cotabato: none originating in the prelature; Presumably, Bishop Yap's translation is used. No Protestant translation is in circulation.

3. Diocese of Capiz: dialect – Hiligaynon or Ilonggo-Visaya: none originating in the diocese. The translation originating in the Archdiocese of Jaro is used.

4. Prelature *Nullius* of Bangued (Abra): many dialects, but Ilocano prevails, none originating in the prelature. The translation made in Nueva Segovia is used.

5. Diocese of Legaspi – dialect: Bicol – none; translation made in the Archdiocese of Caceres is used.

6. Diocese of Tuguegarao (Cagayan) – dialect: Ibanag: No catholic translation. There is a Protestant translation of the New Testament, says Rev. Fr. Miguel Purugganan, Vice-Chancellor and Secretary. He further states that although a Catholic translation is desirable, it cannot be undertaken because no one in the diocese has specialized in Scripture studies.

7. Prelature *Nullius* of Batanes and Babuyan Islands: Ivatan dialect for 12 000 people living in Batanes; Ilocano for those in Babuyan Islands. No Catholic translation of the Bible into the Ivatan dialect. Missionaries have been translating the Gospel on Sundays into Ivatan, for purposes of preaching, not for publication. Only the catechism, a prayer book and some novenas have been printed in Ivatan. As far as Bishop de la Fuente, O.P., knows, no Protestant translations into Ivatan have been made. Some time ago, however, some Americans went there to study the dialect and some attempt was made to work in that line.

ECCLESIASTICAL TERRITORIES
FROM WHICH WE RECEIVED NO ANSWER:

1. Diocese of Dumaguete: dialect – Cebuano-Visaya. Presumably, they use Bishop Yap's translation, since it comprises Negros Oriental which with Negros Occidental (Diocese of Bacolod) makes up Negros Island.
2. Diocese of Palo, Leyte: dialects – Cebuano-Visaya and Waray-waray. From Felipe Advincula, a seminarian from Leyte: no translation originating in Leyte. Bishop Yap's translation is used.
3. Diocese of Sorsogon: dialect: Bicol.
4. Apostolic Vicariate of Palawan: dialect – Palawano?
5. Apostolic Vicariate of Sulu (Jolo): Taw Sug and Samal (?) dialects.

Miscellanea

Zum Mythenbegriff. — Was ist Mythus? Diese Frage scheint nun kein Problem mehr zu sein, nachdem alle Welt das Schwamm- und Modewort «Mythus» (Mythe, Mythos, Mythologie, mythisch usw.) fast täglich in der Zeitung liest und wohl auch zu verstehen glaubt. Täuschen wir uns nicht! «Mythus» ist zwar heute ein Liebling der Journalistik, aber doch nicht auf ihrem Boden gewachsen. Wir haben es vielmehr mit einem religionswissenschaftlichen (ich sage noch nicht: religiösen) Inhalt zu tun. Und die Religionswissenschaftler selbst studieren und forschen, behaupten und verwerfen, rühmen und bekämpfen sich schon seit Jahrzehnten, wenn es um den Mythenbegriff geht. Keine einheitliche Definition hat sich bisher durchsetzen können. Jedes Handbuch, ja, fast jeder Forscher besitzt eine andere Meinung über den Begriffsinhalt und — hat recht (wie er glaubt). Aber wir sind dadurch dem wirklichen Verstehen nicht näher gekommen. Im Gegenteil. Der Wirrwarr wächst und wächst. Es bleibt darum auch dem Missionar nicht erspart, wenn er über «Mythen» (etwa seiner Leute) spricht oder schreibt, genau zu erklären, was er darunter versteht. Es wäre eine Erleichterung für viele, wenn wir unser Zeitungsdeutsch ignorieren und die zuständigen Forscher sich auf eine Grundlinie einigen könnten. Neuerdings macht Victor Maag (Zürich) dazu den Vorschlag: «Es wäre für alle Diskussionen um Mythus und Mythologie viel gewonnen, wenn man sich dazu verstehen könnte, das Wort Mythus im Sinne eines terminus technicus nur zur Bezeichnung von rituell gebundener, magisch mächtig sein wollender Erzählung zu verwenden. Wohl kann das magisch-rituelle wie auch das weltanschauliche Gefüge, in welchem der Mythus von Haus aus lebt, zerfallen. Was dann übrigbleibt, ist ‚Mythus minus magisch-rituelles Verständnis' bzw. ‚Mythus minus kultische Situation'. Es ist das, was ich als ‚alte Mär' bezeichne, was man auch einen ‚Mythenrest' nennen könnte. Nur von einem Mythus sollte man in diesem Falle ebensowenig sprechen, wie ein Chemiker von Alkohol redet, wenn er ein Aldehyd meint» (Saeculum XII, 1961, S. 124, Anm. 3). Einen vortrefflichen kritischen Überblick über die Entwicklung des Mythenbegriffes von der klassischen bis in unsere Zeit bietet jetzt: Jan de Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie (Orbis Academicus. Freiburg/München 1961. 382 SS.).

Georg Höltker

Die „Geografía y descripción universal de las Indias„ des Juan López de Velasco als Quelle für die Missionsgeschichte (1570)

Von P. Dr. Benno *Biermann* O. P., Walberberg

Das in der Überschrift genannte Werk wird in Streits Bibliotheca Missionum nicht erwähnt und in missionswissenschaftlichen Abhandlungen kaum zitiert. In den folgenden Zeilen möchte ich deshalb darauf aufmerksam machen und den missionsgeschichtlichen Inhalt kurz zusammenfassen.

Von *Juan López de Velasco* ist nicht ganz viel bekannt geworden. Er war Oidor der Audienz von Lima, als ihn Juan de Ovando, der Visitator des Consejo de Indias (1567), zur Bearbeitung der neuen Copulata de Leyes de Indias beizog. Zur Durchführung dieser Aufgabe wurden aus allen Teilen Amerikas viele Berichte eingezogen, die den Anlaß gaben zu der Descripción, die für die Mitglieder des Indischen Rates und nicht für die Öffentlichkeit bestimmt war. Der Verfasser schrieb ein Borrador (Unreines), das vom Rat geprüft und nach allerlei Streichungen in acht Exemplaren in Reinschrift dem Rate übergeben wurde. Das Borrador erwarb der bekannte Kardinal Lorenzana. Es befindet sich heute in der Bibliotheca Publica zu Toledo und wurde von D. Justo Zaragoza 1894 herausgegeben [1]. Die Reinschrift erschien im Antiquariatshandel, ohne daß der jetzige Besitzer angegeben wird, und wurde benutzt, um die Änderungen festzustellen. Der Verfasser wurde 1571 zum Kosmographen und Chronisten für Indien ernannt und verwaltete das Amt bis 1591. 1588 wurde er Sekretär des Consejo de Hacienda [2].

Der Herausgeber hat die Fehler des MS, die sich auf die Zuteilung verschiedener Orte auf die Jurisdiktionen und die Schreibweise der Ortschaften beziehen, nicht verbessert, wohl aber das Register vervollständigt und ein Register der Entdecker und Gründer der Ortschaften beigefügt. In dem Text werden 17 Karten beschrieben: Seekarte (54), Indias del Norte

1 Geografía y descripción universal de las Indias. Madrid 1894, XIII, 808 pp.

2 Vgl. die Nota preliminar von Zaragoza V–XIII, E. Schäfer, El Consejo Real y Supremo de las Indias, I, Sevilla 1935, Index, die Encyclopedia von Espasa Calpe t. 31, 159. An letzterem Ort wird die Descripción nicht erwähnt, dagegen zwei andere Werke über die Seefahrt. Von den damals eingezogenen Berichten ist veröffentlicht in Documentos Históricos de México, ed. García Pimentel II, México 1905 die Relación de los Obispados de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI nach einem MS von Joaq. García Icazbalceta, p. 1–153 mit einer alphabetischen Liste der Pueblos mit 368 802 Tributariern (188). Teile der Descripción wurden bereits früher herausgegeben. So veröffentlichte Ternaux Compans: Juan de Velasco, Description du royaume de Quito nach einem MS seiner Bibliothek 44 pp. 8°, Paris 1839. Der Text dürfte den Seiten 399–444 unserer Descripción entsprechen. Gonzalo Menendez Pidal, Imagen del Mundo hacia 1570, Madrid 1944, stützt seine Ausführungen vor allem auf López de Velasco. Er bietet auch eine knappe Übersicht über die kirchliche Hierarchie, ohne allerdings auf Einzelheiten einzugehen. Das Compendio y descripción de las Indias Occidentales, transscrito del MS original por Charles Upson Clark (1629), Washington 1948, ist für die Entfaltung der Mission von geringerer Bedeutung.

(89), Audiencia de la Española (93), Isla da Cuba (110), Provincias de Bacalanos y Tierranova (170). Audiencia de México (182), Nueva Galicia (260), Guatemala (282), Panama (339), Nuevo Reino de Granada (355), Quito (404), de los Reyes (Lima, 457), Brasil (564), de los Charcas (493), Chile (513), Prov. del Estrecho de Magellanes (538), Islas del Poniente (Philippinen, 569), China (591). Diese Karten sind nicht mit wiedergegeben, wohl überhaupt nicht erhalten. Die angehängte Karte von Diego Ribero aus dem Jahre 1529 nach dem Original in Weimar ist wohl interessant, kann aber für die Spezialkarten nur wenig entschädigen, zumal 1529 die Neue Welt noch zu wenig bekannt war.

Der Wert der Descripción für die Missionsgeschichte scheint mir darin zu liegen, daß sie einen Gesamt-Überblick bietet über den Erfolg der spanischen Patronats-Mission, auf den Inseln seit ungefähr 80, auf dem Festland seit etwa 50 Jahren, wie es sonst nirgend geschieht. Wir hören sonst nur, was einzelne Männer oder einzelne Orden geleistet haben, und über manche Gegenden fehlen die Nachrichten. Weiter sehen wir, wie die gesamte Mission, nicht nur die Kolonisation, auf der Encomienda aufgebaut ist. Die gesamte Bevölkerung der Eingeborenen scheint davon erfaßt zu sein, muß ihren Tribut an Arbeit oder Waren entweder der Krone oder den privaten Encomenderos bringen, und diese müssen für den religiösen Unterricht aufkommen, wobei die Annahme des Glaubens im allgemeinen als selbstverständlich gilt. In einigen Fällen werden dabei Schwierigkeiten erwähnt. Von einer selbständigen Mission, die versucht hätte, auch die von den Spaniern noch nicht erfaßten Stämme zu gewinnen, ist nirgend die Rede. Dazu fehlten wohl auch im allgemeinen die Kräfte, da diese für die enkommendierten Indianer kaum ausreichten. Eine vollständige Statistik können wir aus den ungleichen Angaben bei verschiedenen Gebieten nicht aufstellen.

Das Buch hat keine Kapitel-Einteilung, sondern nur für die verschiedenen Gebiete Überschriften in Großdruck. Den allgemeinen Überblick über die zeitliche und geistliche Lage Indiens p. 2 möchte ich hier in Übersetzung wiedergeben:

«In dem ganzen bis zum Jahre 1574 entdeckten und besiedelten (Raum), als diese Gesamtaufstellung beendet wurde, gab es 200 Siedlungen, Städte und Dörfer von Spaniern, samt einigen Minen-Anlagen in Form von Pueblos und darin und in den Vieh-Züchtereien und anderen Wirtschaften etwa 32 000 Häuser von spanischen Bürgern. Es gab 3904 Encomenderos neben den anderen Siedlern, Bergleuten, Kaufleuten und Soldaten, 8—9000 Pueblos, Stämme oder Gruppen von Indianern, die man nicht gut zählen kann, da sie zum größeren Teil noch nicht in Dörfern zusammengezogen sind. Und in allen befriedeten Gebieten gibt es, soweit man es durch die Taxierungen schätzungsweise feststellen konnte, 1 500 000 tributzahlende Indier ohne ihre Kinder und Frauen, ohne die Alten und Unverheirateten und ohne die vielen, die sich bei den Taxierungen verbergen und nicht unterworfen sind. Insgesamt sind sie eingeteilt in 3700 Repartimientos, die Ihrer Majestät oder Einzelnen unterstehen, letzteren in der Mehrzahl. Dazu 40 000 Negersklaven und in allen Ländern viele Mestizen und Mulatten.

«Der kgl. Indienrat, der seine Residenz beim König hat, besitzt die höchste weltliche Jurisdiktion und Leitung in allen diesen Staaten. Es gibt dort 2 Königreiche, 9 Audienzen und kgl. Kanzleien, 29 oder 30 Gobernaciones mit dem Titel s. Majestät, 24 Sitze der Beamten der kgl. Vermögensverwaltung und 3 Münzen.

«Der geistliche Bestand ist eingeteilt in 4 Erzbistümer, 24 Bistümer und 1 Abtei. Dabei gibt es 360 Klöster: 127 des Ordens des hl. Franziskus, eingeteilt in 8 Provinzen, 127 des Ordens des hl. Dominikus in nur 2 Provinzen [3], 70 vom hl. Augustin in weiteren 2 und 26 von den Merzedariern in 4 Provinzen. Dazu 2 Konvente der Gesellschaft Jesu und 8 Nonnenklöster; ebenso 2 Distrikte der Inquisition. Über all dieses wird bei der Beschreibung der einzelnen Provinzen eingehend berichtet.»

Es wird dann gesprochen von der Herkunft der Indianer, von der Entdeckung, der päpstlichen Schenkung und Demarkation, vom Klima usw., von den Indianern, ihrer Lebensweise, ihrem Unterricht und ihrer Bekehrung (32 s). Der Verfasser sagt kaum etwas über die Mission, sucht nur herauszustellen, was man Gutes für die Indianer getan hat, wobei auch Mißstände erwähnt werden. Ich erwähne die Zusammenstellung päpstlicher Privilegien für die Indianer, die Ausführungen über die Gewinnung von Missionaren aus dem Welt- und Ordensklerus, die Erziehung der Kinder der vornehmen Indianer zur Anleitung der übrigen, die Klage über den Mangel an Kräften bei Ausschluß von Ausländern, «damit nicht irgend ein Irrtum der Häresie verbreitet werde (39).»

Mehr noch als von den Indianern wird von den Spaniern gehandelt, ohne deren Beachtung das Bild der spanischen Mission unvollständig bliebe. pp. 44—50 wird noch einmal ausführlicher die geistliche Regierung in Indien unter dem Patronate besprochen, über die Bistümer und Erzbistümer, über die Errichtung der Kirchen und ihre Finanzierung, über die Orden und über die Inquisition.

Hauptgegenstand des Buches ist aber die Darstellung der einzelnen Landesteile, bei der wieder nicht allein die geographische Lage, sondern auch die Bevölkerung berücksichtigt wird, die Entdeckung, bzw. Gründung durch die Spanier, die Eigenart des Volkes, seine Bekehrung und weltliche wie auch geistliche Regierung, oft bis zu den einzelnen Doktrinen mit Angabe ihrer Missionare, Weltpriester oder der verschiedenen Ordensleute, aber ohne Nennung irgend einer Persönlichkeit. Bei Zahlenangaben werden nie die Personen, sondern immer die Häuser oder die Tributzahler, also die Familienväter gezählt.

Die Darstellung beginnt mit den *Inseln*. Dort ist die Indianerbevölkerung auf einen kleinen Rest zusammengeschrumpft. Auf *Española* leben neben etwa 1000 Spaniern in 10 Städten 12—13 000 Negersklaven und 50 Indianer in 2 Dörfern. In der Stadt *Santo Domingo* residiert der Erzbischof mit seiner Kurie; es gibt dort eine Pfarrei, ein Kloster der Dominikaner mit 40, eines der Franziskaner mit 30 Religiosen, Merzedarier,

[3] Im Jahre 1570 bestanden in Amerika 5 Provinzen des Dominikaner-Ordens: S. Crucis auf den Inseln, S. Jacobi von Mexiko, S. Vincentii von Chiapa und Guatemala, S. Johannis Baptistae von Peru, S. Antonini im Neuen Reich Granada.

deren Zahl fast nie angegeben wird, aber bei den Angaben meist 2 oder 3 Religiosen nicht übersteigt, 2 Nonnenklöster mit 80 Nonnen, das Kolleg des hl. Nikolaus, wo Grammatik vorgetragen wird (93 ss). Auf *Kuba* leben in 7 Spanierstädten 920 Bürger. Daneben bestehen 250 Indianerhäuser. An der Kathedrale ist ein Bischof mit einem Kanoniker, dazu ein Franziskanerkloster und ein Hospital (110 ss). Auf *Jamaika* leben nur wenige Spanier in 3 Städten und keine Indianer mehr (119 ss), auf *Puertorico* 280 Bürger in 3 Städten, 2 Indianerdörfer mit eingeführten Indianern von fremden Inseln, 1 Bischof mit 10—12 Weltpriestern und einem Domininkanerkloster. Sonst nur noch auf Margarita 35 Spanier (126 ss). An der Küste von *Venezuela* — von Kap Vela bis Trinidad — gibt es in 11 Siedlungen ca. 350 Spanier; in *Coro,* dessen Bischof Suffragan von S. Domingo ist, sind die Indianer von 100 000 auf 200 zusammengeschmolzen. An anderen Orten sind sie noch verhältnismäßig zahlreich — 6—20 000. — Von Mission ist hier nicht die Rede, außer der Gründung von Neu-Cordoba durch den Dominikaner Fr. Francisco Montesinos. Am Orinoco und der Guyana-Küste gibt es keine Spanier-Niederlassungen mehr (135 ss).

Es folgt die Beschreibung der *Küste von Nordamerika* von Florida bis Labrador (157—179). 1565 fuhr Pedro Menéndez de Avilés nach *Florida,* aber von einer gesicherten Niederlassung und Mission weiß der Verfasser noch nichts zu melden, obgleich Franziskaner den Entdecker begleiteten. Auch die Küste des Mexikanischen Golfes war noch nicht besetzt (188—192).

In *Mexiko* (*Neu-Spanien,* 182—336) residiert der Vizekönig, dessen Herrschaft bis Costarica reicht. Neben der Audienz von Mexiko besteht seit 1543 die Audienz von Confines oder Guatemala, seit 1572 die von Neu-Galizien (Guadalaxara). Im Gebiete der Audienz Mexiko besteht das Erzbistum; als Suffragane gehören dazu die Bischöfe von Mechoacan, Tlaxcala, Oaxaca und Yucatan, außerhalb der Audienz die von Neu-Galizien, Chiapa, Guatemala, Verapaz und León in Nikaragua.

In der Erzdiözese befinden sich 9 Spaniersiedlungen mit (1570) 2794 Häusern und 247 Pueblos der Indianer, in denen man 336 000 Tributarier und 739 000 Beichtpflichtige zählt in 186 Repartimientos. Die Franziskaner haben 30, die Dominikaner 25 und die Augustiner 37 Klöster. Die Zahl der Indianer ist in einigen Bezirken seit dem Eintritt der Spanier gesunken, in anderen hat sie sich vermehrt.

In der Stadt *Mexiko* gibt es, «wie man sagt», 3000 spanische Bürger, Encomenderos, Kaufleute, Grubenleute und Handwerker und 30 000 oder mehr Häuser der Indianer (188 s). Die Kathedrale ist gut versorgt: Erzdiakon, Kantor, Schulmeister und Schatzmeister, dazu 10 Kanoniker und 3 Seelsorger außer denen die der Erzbischof noch anstellt. Es sind dort die Pfarreien der hl. Katharina, Veracruz und St. Paul, außerdem die Klöster der Franziskaner, Dominikaner, Augustiner und Jesuiten, 3 Nonnenklöster, darunter Reuerinnen, die Universität mit allen Fakultäten, das Kolleg S. Juan de Letrán für amre spanische Knaben, die dort lesen und schreiben lernen, ein anderes für spanische Mädchen, 4 Hospitäler, davon eines für Seuchen und eines für Indianer (188—192).

In der engeren Provinz México gibt es keine spanischen Siedlungen

außerhalb der Hauptstadt, aber die Spanier leben in den indianischen Städten, wo man sie zuläßt, z. B. in Coyuacan 30, in Tezcuco 40, in Toluca 90 Spanier. Die Indianer sind in 14 Pfarrdoktrinen eingeteilt; insgesamt zählt man 33 000 Tributarier und 87 000 Beichtpflichtige, nach anderen noch viel mehr (187). In Tacuba wirken bei 4700 Indianern 4, in Tlalnepantla bei 3400 3 Franziskaner, in Azcapulcalco bei 1800 2, in Coyuacan bei 440 5 Dominikaner, in Culhuacan bei 1030 2 Augustiner, während Weltkleriker die Doktrinen von Santa Fee mit 130 und Huytzilopuccho mit 450 Seelen betreuen (193 s).

Außerdem gehören zu Mexiko nach Norden hin die Provinzen Teotlalpa, Metztitlan, Xilotepec, Panuco, im Westen Matalcingo, Zultepec, Tezcuco, nach Süden Chalco, Suchimilco, Tlaluic, Coyxca und Acapulco (194—206). In diesen Provinzen werden insgesamt 90 Doktrinen aufgezählt mit 206 800 Tributariern mit ihren Seelsorgern, 119 Weltpriestern, 98 Klöstern (OFM 29, OP 13, OSA 33).

Auf Mexiko folgt die Beschreibung des Bistums *Tlaxcala.* Residenz des Bistums ist seit 1543 *Puebla de los Angeles.* Die Zahl der Indianer zur Zeit des Cortes in 28 Ortschaften 150 000, ist auf 50 000 herabgesunken. In Puebla sind 500 Spanier neben 500 Negersklaven und mehr als 3000 Indianern in 4 Außenvierteln. Dominikaner und Augustiner unterhalten dort ein Kloster. Dazu ein Nonnenkloster. Aus einer Erbschaft wird ein Kolleg für Mädchen errichtet. *Tlaxcala* und *Cholula* sind Indianerstädte. Im fruchtbaren Tal von Atlisco leben mehr als 1000 Spanier, ebenso 800 im Tal Oçumba bei ihren Feldern und Viehherden. *Veracruz* hat 2000 Spanier, alles Händler und Beamte, keine Indianer, aber 600 Neger, 3 Armen-Spitäler. Weltpriester haben die Sorge dafür (207—226).

Südöstlich von Mexiko liegt das Bistum *Oaxaca-Antequera* mit 4 Spanier-Städten und etwa 420 Spaniern neben 350 Indianerdörfern mit etwa 96 000 Tributariern in 140—150 Repartimientos, deren Seelsorge in 200 Doktrinen dem Weltklerus, in 120 den Dominikanern obliegt. Die Doktrinen mit der Zahl der Tributarier werden aufgezählt (232—239). Zu dem Bistum gehören die Provinzen der Misteca, Totutepec, Rio Alvarado, die Zapoteken, Nejapa, Guazacalco und die wilden Chontales.

Das Bistum *Michoacan* umfaßt das Gebiet des SW von Mexiko und hat nur kleine Spaniersiedlungen wie *Patzcuaro,* die Residenz, mit 100, die anderen mit 20—30 Siedlern. Die Indianer werden betreut in 33 Doktrinen, von denen die Franziskaner 10 Dörfer mit 60 Barrios und die Augustiner 10 mit 82 Nebenstationen versehen (aufgezählt 244—246).

Das Bistum *Yucatan* hatte seine Kathedrale in Merida. Neben 3 Curas werden 2 Franziskanerklöster erwähnt in *Merida* und *Valladolid.* Die Spaniersiedlungen sind wenig zahlreich. 178 Indianerdörfer werden aufgezählt ohne spezielle Angaben über die Seelsorge (247—258). Zur Diözese gehört auch die Provinz *Tabasco* mit wenigen, unbedeutenden Spanier-Siedlungen und nur 10 aufgezählten Indianerdörfern ohne Angaben über die Seelsorge (258—260).

Das Bistum der Audienz von *Neu-Galizien,* errichtet in Compostela und verlegt nach *Guadalaxara* umfaßt 8 spanische Siedlungen mit 1500 Bürgern und 15—16 Niederlassungen in Minen und Weide-Gütern. Für

diese bestehen 30 Kleriker-Doktrinen und 8 Franziskanerklöster, in Guadalaxara auch ein Augustinerkloster. Die kriegerischen Stämme bekämpfen sich unaufhörlich unter einander, aber nachdem der Krieg mit den Spaniern aufgehört hat, nimmt ihre Zahl wieder zu. Sie anerkennen keine Herrschaft und sind schwer zur Bekehrung zu bewegen. 78 Repartimientos unter der Krone und 59 unter Encomenderos werden aufgezählt (272—275). Außer Guadalaxara mit der Stadt S. Maria de los Lagos im SW und reichen Silberminen, gehört zu dem Bistum die Provinz *Xalisco* mit den Städten Compostela, La Purificación und Xerez de la Frontera, die Provinz *Zacatecas* ebenfalls mit reichen Silberminen und den Städten Llerena, Nombre de Dios und Durango, die Provinzen Chiametla, Culiacan, Neu-Vizcaya, Cinalua, Cibola, Tuzan, die Llanos de las Vacas, Quivira und Kalifornien (260—282).

Die *Audienz von Guatemala,* früher de los Confines, umfaßt die Bistümer Chiapa, Honduras, Verapaz und Nikaragua (282—236). Es gab dort 15—16 Klöster (7 OP, 3 oder 4 OFM, die übrigen OMerc). Man zählte 19 spanische Städte oder Villas mit insgesamt 2200—2300 Bürgern, davon 900 Encomenderos, ungefähr 1000 Indianerdörfer mit etwa 120 000 Tributariern in 900—1000 Repartimientos (283).

In *Guatemala* selbst gibt es 5 spanische Siedlungen, in allen zusammen etwa 1000 Bürger, davon etwas mehr als 300 Encomenderos, dazu 40—45 000 Indianer-Tributarier. Für die Seelsorge sorgen 98 Curatos, 3 oder 4 Dominikanerklöster mit 8 oder 10 Doktrinen, 2—3 Franziskanerklöster mit 7—8 und ein Merzedarierkloster mit 4—6 (285). In der Stadt zählen die Klöster der Dominikaner mehr als 20, der Franziskaner 15—20, der Merzedarier 12—15 Religiosen. Es besteht dort das Hospital des Bischofs Maroquin und das von den Dominikanern errichtete Indianerspital. Das vor der Stadt liegende Indianerdorf von 800 Seelen unter der Obsorge der Dominikaner, das Ldo. Cerrato von der Sklaverei befreit und das sich außerordentlich gut entwickelt hat, ist offenbar das Dorf der verschleppten Sklaven von Tezulutlan[4]. Es werden 168 Repartimientos mit ihren Zahlen aufgezählt (288—292).

In *San Salvador* mit seinen 150 Siedlern (60—70 Encomenderos) haben die Dominikaner ein Kloster und den Unterricht der Indianer, 10 000 in 80 Dörfern (85 werden mit ihrer Zahl aufgeführt). Dazu kommen in derselben Gobernación *La Trinidad* oder *Sonsonate* mit 400 spanischen Bürgern ohne indianische Tributarier. Die Seelsorge hat der Weltklerus mit einem Dominikanerkloster. *San Miguel* hat 130 Siedler und 5000 Tributarier in 60 Repartimientos, die von Klerikern versorgt werden (Liste von 73 Dörfern (292—301).

In der Provinz *Soconusco* gibt es nur eine spanische Niederlassung von 60 Bürgern, *Gueguetlan,* mit 2000 indianischen Tributariern (301—303).

Auch im Bistum *Chiapa* gibt es nur die eine *Ciudad Real de Chiapa* (heute S. Cristóbal de las Casas) mit 250 Siedlern und über 26 000 Indianern und einem Dominikanerkloster (303—305).

Von einem Bistum *Verapaz* wird nur gemeldet, daß es dort keine spa-

[4] Vgl. NZM 1960, S. 119, n. 40.

nische Siedlung und etwa 17 Indianerdörfer gebe mit einem Dominikanerkloster in einem ungenannten Indianerdorf (Coban) und 4000 Tributariern. Es hat noch keine Kathedrale.

Die Provinz und das Bistum *Honduras* zählen 6 Spaniersiedlungen mit insgesamt 250—300 Bürgern und 220—230 Indianerdörfern, 8—9000 Tributariern. Der Bischof residiert in *Valladolid-Comayagua.* Dort und in *Gracias a Dios* gibt es ein Kloster der Merzedarier und der Dominikaner. Die Namen der Dörfer werden nur bei Comayagua aufgezählt (306—316).

Die Gobernación *Nikaragua* mit einem Bischof in *León* hat 5 Siedlungen mit insgesamt 350 Bürgern, die bedeutendsten *León* und *Granada* mit je 100 und mehr aufgezählten Indianerdörfern und 5—6000 Tributariern mit einem Kloster der Merzedarier (316—329). Von den anderen Orten liegen keine näheren Berichte vor, noch weniger von der Gobernación *Costarica* mit 3 spanischen Siedlungen (Cartago, Aranjuez und Landecho) in 8 Provinzen (329—336).

Der Bischof von León (Nikaragua) wurde bei der Errichtung des Erzbistum Lima im Jahre 1547 diesem unterstellt (459).

Mit Panama beginnt die Beschreibung von *Südamerika,* des Vizekönigtums von Lima-Peru, das ganz Südamerika mit Ausnahme der Venezolanischen Küste und natürlich Brasiliens umfaßt. Es bestehen dort 5 *Audienzen:* Panama, Nuevo Reino de Granada, Quito, Lima und 9 *Gobernaciones:* Veragua bei Panama, Cartagena und Santa Marta, Popayán, Canela, San Juan de Salinas oder Igualsorgo im Gebiet von Quito, Rio de la Plata, Chile und schließlich die Salomonen-Inseln, die zur Audienz Lima und Tucumán, das zur Charcas gehört. Im ganzen Gebiet gibt es 100 Spanier-Siedlungen mit 13 500 Häusern und mehr als 2000 Encomenderos. Die Indianer sind hier oft nicht, wie im Norden, in Dörfern gesammelt. So kann man hier keine Dörfer-Listen aufstellen außer der Zählung der Völker und Stämme, deren es in den pazifizierten Gegenden 3000 gibt mit 880 000 Tributariern, ohne die Eltern, Kinder und Frauen und diejenigen, die sich der Taxierung entzogen haben. Kirchlich ist das Gebiet eingeteilt in 2 *Erzbistümer,* Lima und S. Fe de Bogotá, 8 Suffragane von Lima: Panama, Quito, Charcas, Reino de la Plata, Tucuman, Santiago de Chile, Concepción; von Bogotá Cartagena und Santa Marta (336—339).

Betreffend *Panama* hören wir nur von einer Kathedrale mit 2—3 Dignitären und ebensoviel Kanonikern und von 3 kleinen Klöstern der OFM, OP und OMerc, mit je 3—4 Religiosen, offenbar Prokuraturen für die durchziehenden Missionare. Indianer gibt es nur sehr wenige, ein Dorf mit 100 Häusern bei Nata, in Carlos aber «wenige, sehr kriegerische Indianer». Die Arbeit in den Minen wird offenbar von Negern geleistet. 4 kleine Spanierstädte oder Villas werden genannt (339—355).

Das Erzbistum *Santa Fe de Bogotá* im «Nuevo Reino de Granada», so benannt von dem Entdecker Quesada (1537), umfaßt mit den Suffraganen von Santa Marta und Cartagena das heutige Kolumbien, abgesehen von einem Teil von Popayan, der zu Quito gehörte. Die Indianer, im Gebiet von S. Marta im Aussterben begriffen wegen der schwierigen, ihnen zugemuteten Transportarbeiten, sind in anderen Gebieten sehr zahlreich, aber vielfach kriegerisch und widerspenstig, dem Götzendienst ergeben

und wenig geneigt zum Christentum. Trotzdem sind in Tunja alle getauft. Insgesamt finden sich dort 29—30 spanische Siedlungen (aufgezählt werden 24), davon 20 Städte mit 1800—2000 Bürgern. Von den Indianern ist die Hälfte mit 770 Dörfern taxiert mit 170 000 Tributariern. Ein großer Teil ist im Aufstand. Im ganzen Lande bestehen 7 Dominikaner- und 3 Franziskanerklöster. Die Hauptorte sind *S. Fe de Bogotá* mit 600 Bürgern und 40 000 Indianern (etwa 50 000 haben sich der Taxierung entzogen) in 68 aufgezählten Repartimientos mit je einem Kloster beider Orden und je 8 Insassen und je 30 Doktrineros in den Doktrinen; in *Tocayma* 60 Bürger bei 3200 Indianern in 59 Repartimentos (81 Dörfer aufgezählt). In *Tunja* bei 200 Bürgern 52—53 000 Indianer, von denen sich an 70 000 der Taxierung entzogen haben, in 107 Repartimentos (111 Dörfer werden aufgezählt). Für die Seelsorge sind wieder 2 Klöster in der Stadt mit je 4 Religiosen und je 20 Doctrineros in den Dörfern. In *Pamplona* sind bei 10 Bürgern und 20 000 Indianern in 111 aufgezählten Dörfern 6 Dominikaner, in *Velez* bei 100 Bürgern und 5—600 Indianern 6 Franziskaner und in Mariquita und Ybague bei 50 resp. 25 Bürgern und je 2—3000 Indianern 6 und 4 Dominikaner. Die Küstengebiete erscheinen besonders rückständig. In *Sta Marta*, der ältesten Bischofsstadt (1531) nur 20—25 Bürger, die Indianer fast alle im Aufstand und am Aussterben, besser *Cartagena* mit seinem Bischof bei 250 Bürgern und 2000 Indianern in 35 aufgezählten Repartimientos und 2 Klöster mit 12 Dominikanern und 5 Franziskanern. Die Weltpriester werden kaum erwähnt (355—399). Das ist der Rahmen für die Tätigkeit des hl. Ludwig Bertrand in der Gegend von S. Marta und Cartagena 1562—1569.

So kommen wir nun zu dem letzten und größten aller spanischen Kolonialreiche, dem alten Inka-Reich *Peru*, das sich von Popayán bis zur Magellanes-Straße erstreckte. Die einzelnen Länder, Audienzen, Gobernaciones und Bistümer des Vizekönigtums haben wir bereits aufgezählt. In der Gobernación und dem Bistum *Popayán* werden 13 spanische Siedlungen genannt mit nur 3 bis 36 Bürgern. Bei 7 werden die Indianerdörfer namentlich aufgeführt (bis zu 60). Für die Ausbeutung der reichen Gold- und Silberminen sind viele Neger eingeführt. Das Bistum, 1547/48 als Suffragan von Lima gegründet, wurde 1567 Bogotá unterstellt. In Popayán sind außer dem Bischof mit 3—4 Präbendaren 2 Merzedarier. Der Gouverneur residiert in *Cali*, wo sich auch ein Kloster der Franziskaner mit 1—2 Religiosen befindet, ebenso ein kleines Kloster der Dominikaner in Anzerma. Vom Weltklerus ist weiter nicht die Rede. Die Indianer sind wenig zugänglich. Einige der Städte, wie Trujillo, Madrigal, Agreda und Pasto gehören kirchlich zu Quito (406—429).

Popayán untersteht der *Audienz Quito*, die insgesamt 30 spanische Siedlungen mit 1300 Bürgern und 19 000 taxierten Indianern umfaßt, ohne die vielen, die noch nicht unterworfen sind, oder sich der Taxierung entzogen haben. In der Provinz Quito selbst gibt es 7 Städte mit insgesamt 330 Bürgern und 93 000 Tributariern, außer den Aufständischen zwischen Quito und Puertoviejo. *Quito* hat 400 Bürger und 42—43 000 Tributarier in 72 (von 87) aufgezählten Dörfern mit 67 Doktrinen, davon 44 versorgt vom Weltklerus, 11 von den Franziskanern, 2 von den Domi-

nikanern und 5 von Merzedariern. Die Orden haben in Quito ihre Klöster neben der Kathedrale und 2 Pfarrkirchen. Die Franziskaner unterhalten ein Kolleg für die Eingeborenen. Dazu besteht ein Hospital. In *Zamora* besteht bei 28 Bürgern und 5000 Indianern eine Pfarrkirche mit Cura und Vikar und ein Dominikanerkloster. In *Loja* mit 60—70 Bürgern und 6000 Indianern ein Dominikaner- und Franziskanerkloster mit je 3—4 Religiosen, in S. Miguel de *Piura* bei 30 Bürgern mit 5000 Indianern ein Cura mit Vikar und ein Merzedarierkloster. Das Kloster der letzteren in Puerto Viejo ist verlassen. In den beiden Gobernaciones von Los Quixos-La Canela und Pacamoros-Igualsongo werden keine Seelsorger erwähnt (430—457).

An die Audienz Quito schließt sich das heutige Gebiet von *Peru* mit der Hauptstadt Lima-Los Reyes. Es umfaßt 15 spanische Niederlassungen (davon 9 «ciudades») mit 5000 Bürgern (300 Encomenderos), 3—400 Pueblos oder Stämme mit 300 000 taxierten Indianern außer den vielen, die sich der Taxierung entziehen konnten. Für sie wirken 25 Klöster mit 250 Religiosen. Im Jahre 1570 waren es 6 der Franziskaner mit 50, 6 der Dominikaner mit 150, 3 der Augustiner mit 50 und 3 Merzedarier mit 20, dazu 2 der Jesuiten mit 15—16 Religiosen.

In *Lima* selbst, der Stadt der Hl. drei Könige, residiert bei 2000 Bürgern und 6000 Tributariern der Vizekönig, die Audienz, der Erzbischof und die Inquisition. An der Kathedrale sind 4 Dignitäre und 6 Kanoniker, in der Stadt 3 Pfarrkirchen, 5 Männerklöster (OP 50, OFM 18, OSA 30 Religiosen, OMerc., SJ.), 2 Frauenklöster (Augustinerinnen), ein Heim für Mestizinnen und ein Haus der Bruderschaft «de la Caridad» für Frauen, von denen einige heiraten und andere gepflegt werden, Hospitäler für Spanier und Indianer, beide reich ausgestattet. Es werden 49 Repartimientos aufgezählt. Die Indianer Perus lassen sich aber nur schwer in Ortschaften ansiedeln (463—468).

Im Hafen *Callao* haben die Dominikaner ebenfalls ein Kloster, ebenso in Tale Chancay, 10 Meilen nördlich, in Arnedo, bei 20 Bürgern, wo sie mit Hilfe der ihnen encomendierten Indianer des Tales viel Wein gewinnen. In *Trujillo* ist bei 300 Bürgern und 2000 Tributariern ein Franziskanerkloster und ein Dominikanerkloster, beide mit 6 Religiosen, eines der Augustiner mit 8 und eines der Merzedarier. Im Hafen der Stadt ist wieder ein Franziskanerkloster. In *Chachapoyas* sind bei 200 Bürgern und 16—17 000 Indianern in 53 Repartimientos, Merzedarier und 6 Franziskaner; in *Guanuco und Guamanga* bei je 300 Bürgern und 3—4000, im letzteren 32—33 000 Indianern je 3 Klöster, Dominikaner und Franziskaner mit je 4—7 Religiosen. An 3 anderen kleineren Orten werden keine Religiosen genannt. Von den Weltgeistlichen ist keine Rede (457—477).

Die zweitgrößte Stadt in Peru ist *Cuzco* mit 800 Bürgern und etwa 77 000 Tributariern in 136 aufgezählten Repartimientos. Die Kathedrale hat 6 Dignitäre und ebensoviele Kanoniker, die Stadt 6 Pfarreien, meist in den um die Stadt herum liegenden Indianervierteln. Zu den Klöstern der 3 Orden (Dominikaner im alten Sonnentempel), kommen noch die Augustiner und Theatiner (= Jesuiten), 1 Nonnenkloster und 2 Hospitäler für die Spanier und Indianer. Die Schilderung des damaligen Cuzco

ist sehr interessant. Die Canares und Chachaporas, die von den Llanos bei Quito aus von den Inkas hierhergeführt waren, hatten sich den Spaniern von Anfang an als Freunde bewiesen und waren deshalb von Tributen befreit. Sie hatten nur Dienst zu tun in der Begleitung der Richter, oder dem Corregidor eine Nachtwache zu stellen, Botendienste zu leisten oder am Karfreitag mit 300 Lanzenträgern das Allerheiligste und die Gerichtsherren zu begleiten (477—486).

Weitere 6 Siedlungen in Peru werden noch aufgezählt, darunter *Arequipa* mit 400 Bürgern und etwa 40 000 Indianern in 45 aufgezählten Repartimientos. Für sie sorgt ein Cura an der Pfarrkirche, 7 Franziskaner, 2 Dominikaner und Merzedarier. In der Villa *San Juan del Oro* sind die 30—40 Bürger in der Mehrzahl Mulatten und freie Neger. Im *Chincha*-Tal haben sich einige Spanier niedergelassen. Die Dominikaner haben dort ein großes Kloster und gewinnen dort viel Wein und Weizen (487—491).

Das Gebiet der *Audienz von Charcas,* im ganzen das heutige Bolivien, umfaßt auch die Gobernación *Tucumán* im nördlichen Argentinien. Kirchlich sind es 2 Bistümer: Charcas = Sucre Chuquisaca oder La Plata und Tucumán. Das ganze Gebiet hat 9 Städte oder Villas, davon 5 in Charcas, 1700 Spanier und 100 000 Indianer in 110 Repartimientos, 18—19 Klöster, 3 der Franziskaner mit 10—12 Religiosen, 6—7 der Dominikaner mit 6 Häusern am Titicaca-See und 55—70, 3 der Merzedarier mit 6 Religiosen, und 2 der Augustiner mit 14—15 Religiosen.

Charcas hat 100 Bürger, aber in der Umgebung noch ca. 800 Spanier, außer der Kathedrale mit wenigen Dignitären 2 Pfarrkirchen und 4 Klöster, ein Heim für Mestizinnen und ein Hospital; 41 Repartimientos werden aufgezählt. Eine Besonderheit ist die Stadt der Indier *Chucuito* (wohl = *Puno* am Titicaca), wo nur der Corregidor, der Polizeihauptmann und der Ratsschreiber Spanier sind und die Dominikaner in 6 Häusern mit 22 Religiosen die Seelsorge ausüben.

Die zweite Stadt ist *La Paz* mit 800 Bürgern und 30 000 Indianern in 44 aufgezählten Repartimientos mit Klöstern der Franziskaner, Augustiner und Merzedarier. Charcas lebte von den Silberminen, besonders *Potosi* mit 400 Häusern, nur Kaufleuten, Händlern und Bergleuten, während 30—50 000 Indianer fortlaufend zur Arbeit kamen und gingen. Das Hospital war immer voll von geschädigten oder verunglückten Indianern. Auch die 3 Orden hatten dort ihre Klöster. *Santa Cruz de la Sierra* mit 120—130 Bürgern und 18 000 Indianern hatte ein Merzedarierkloster. *Oropesa* im Tal von Cochabamba mit 30 Bürgern hatte keine Religiosen (493—508).

Tucumán hatte nur geringe Bedeutung. Hauptort der Verwaltung war *Santiago del Estero,* das mit 200 Bürgern gegründet worden war. Von der Bischofsstadt *San Miguel de Tucumán* und den anderen Orten liegen keine näheren Berichte vor. Es befindet sich dort ein Franziskaner- und ein Augustinerkloster (508—513).

Reicher als Tucumán war das Küsten- und Anden-Gebiet von *Chile,* von Anfang an Gobernación, mit 1900—2000 Bürgern und 80—90 000 Indianern. Es gab dort 21 Klöster, 9 von den Franziskanern, 6 von den Merzedariern und 5 von den Dominikanern, dazu ein Nonnenkloster.

Das Bistum *Santiago* reichte vom Rio Maule bis Copiapo und zählte 4 Städte, *Santiago* und *La Serena* an der Küste und *Mendoza* und *San Juan de la Frontera* im Inneren, in der Provinz Cuyo mit insgesamt 24 000 Tributariern. Die Indianer sind durch Krieg, Hunger und Seuchen sehr vermindert, stark und kriegerisch mehr als alle anderen in den spanischen Besitzungen. Diejenigen, die mit den Spaniern in Verbindung gekommen sind, gehen seitdem bekleidet.

In *Santiago* mit 350—400 Bürgern und 70—80 000 (es steht hier entweder eine Null zuviel, oder müßte oben heißen: 124 000 Tributarier in der Diözese) Tributariern bestehen Klöster der 3 Orden. Mit Santiago durch eine Straße verbunden ist der Hafen *Valparaiso.* In *La Serena* ist bei 80—100 Bürgern ein Kloster der Franziskaner und der Merzedarier.

Das Bistum von *La Imperial* (bei Temuco, Anf. des 17. Jahrhunderts zerstört und nach Concepción verlegt) reichte vom Rio Maule bis zum Süden der spanischen Besitzung (Castro auf der Insel Chiloe) und zählte 7 Siedlungen mit insgesamt 1400 Bürgern und 9500 Tributariern. In *Concepción,* das 1570 von einem Erdbeben völlig zerstört wurde, waren Klöster der 3 Orden, in *Confines* oder *Villanueva de los Infantes* bei 150 Bürgern Dominikaner und Franziskaner, in *Imperial* bei 170 und 4500 unterworfenen Indianern Merzedarier und Franziskaner. 300 000 Indianer waren dort durch Krieg und Krankheit aufgerieben worden. In *Villarica,* bei 120 Bürgern und 12—13 000 Indianern, wirkten ebenso die beiden genannten Orden, während in *Osorno* mit 130 Bürgern und 18 000 Indianern wieder alle drei tätig waren und in *Castro* bei 90—95 Bürgern (gegründet 1567) und 19 000 Indianern die Franziskaner die Seelsorge ausübten. Von Weltpriestern wird in Chile nicht gesprochen. In den südlicheren Provinzen gab es keine spanischen Niederlassungen, anscheinend auch keine Missionare mehr. Die Indianer von Concepción, Confines und Imperial, außer den genannten Unterworfenen, die der Provinzen von Arauco und Tucapel, im Tale Puren und in den Bergen lagen im Krieg.

Trotzdem D. Pedro de Mendoza im Jahre 1535 Buenos Aires gegründet hatte, indem er mit der größten bis damals ausgefahrenen Flotte von 17 Schiffen und 2000 Spaniern zur Conquista des *La-Plata-Gebietes* ausgezogen war, dauerte es, zumal dort Gold und Silber fehlte und die Portugiesen Einwände erhoben, lange mit der Besiedlung dieser Gebiete. Im Jahre 1570 waren erst 3 Siedlungen gegründet worden mit insgesamt 400 Bürgern und 2000 Mestizen und ebensoviel Frauen und ihren Kindern. Die erste Stadt war *Asunción,* die heutige Hauptstadt von Paraguay, mit 300 Bürgern, mit 2900 Kreolen, einem Bischof mit 2 Pfarreien, 2 verlassenen Klöstern der Merzedarier und Hieronymiten, wenigen Weltpriestern und über 4000 Indianern. Die zweite Stadt war *Ciudad Real* oder *Ontiveros,* NÖ davon am Paraná (Salta Guayra) mit 80—100 Bürgern. Über *Buenos Aires* fehlen nähere Nachrichten (549—563).

Auch *Brasilien* wird kurz behandelt, trotzdem es den Portugiesen unterstand (564—569). Jesuitenklöster bestanden in den Capitanias von Pernanbuco, Bahia de Todos Santos, Isleos, Puerto Seguro und Rio de Janeiro.

Nach Südamerika werden noch besprochen die *Inseln des Westens* oder

die berühmten *Gewürzinseln,* deren Besitz Spanien beanspruchte (569—581). Es werden aufgezählt die Inseln *Indonesiens,* von Sumatra bis zu den Molukken. Die Demarkationslinie fuhr über Sumatra-Malakka. Die *Philippinen* waren damals gerade besetzt. Die Gobernación des Miguel López de Legazpi war der Audienz von Mexiko unsterstellt, 2 Siedlungen waren gegründet (ohne Nennung der Namen) mit 300—400 Castilianern mit 100 Repartimientos zu höchstens je 1000 Indios. Nähere Nachrichten, außer über die Eingeborenen, insbesondere über die Missionierung, fehlen.

Den Abschluß der Geográfica Descripción bildet die Beschreibung *Chinas, Japans,* der *Lequios* oder *Riu-Kiu-Inseln, Neuguineas* und der *Salomonen* und *Ladronen,* die Spanien als seine Sphäre betrachtete, aber nicht besetzt hatte (591—609). In Japan wird die portugiesische Jesuitenmission kurz erwähnt ohne nähere Angaben.

So gibt López de Velasco einen Überblick über das , was die spanische Conquista und Mission bis zum Jahre 1570 erreicht hatte. Dieser Überblick zeigt uns zwar keine vollständige und gleichmäßige Statistik, wie bereits gesagt. Die enkomendierten Indianer können wir im allgemeinen als Christen oder Katechumenen ansehen. Wie weit die Missionare zu den nicht pazifizierten Indianern hinausgingen, wird aus dem Überblick nicht klar. Der gewaltige Anteil der Weltpriester für die Doktrinen im Norden wird hier, wie mir scheint, zum ersten Mal geklärt, während sie im Süden kaum genannt werden, aber dennoch vorhanden waren. Es war ja, zumal seit dem Tridentinum, das Bestreben der Bischöfe, die von den Orden als Pionieren geordneten Doktrinen dem Weltklerus zu übergeben, wogegen sich die Orden erbittert wehrten. Beide Parteien hatten dabei ihre guten Gründe.

L'Evangélisation des bédouins nomades

Par André *Villanyi,* Rome

«Rechercher est plus que recueillir des renseignements.
C'est essayer de comprendre.» Walter Freytag

Dans une conférence récemment donnée à Rome, le P. Ch. Rahner a exposé: «Mysterium est fundus et ratio rerum.» «Homo est ens transcendentiae, facultatem habens audiendi vocem Dei.» —

Selon Frobenius, l'essentiel à l'origine d'une civilisation est le mythe et non le finalisme utilitaire. Il a donné le nom Paideuma aux émotions sortant de forces obscures et profondes, et se manifestant par excellence dans l'art, forme grandiose de la vision synthétique qui est la civilisation. Ce sont les régions désertiques où l'on a trouvé des chefs-d'œuvre de l'art préhistorique, comme c'est le désert qui avait été le berceau des religions.

Le désert est le pays de l'absolu. Gerh. Nebel appela le Sahara l'Avent parmi les paysages, dont la «voix» annonce celui qui doit venir. Mais, cette voix n'est pas terrestre. Le silence est donc absolu.

L'absolu dans le désert se présente par une continuité de la structure historique et par la forme mentale des habitants. Pour la première: en Algérie, la ligne qui sépare la région des tumulus et celle des dolmens est identique à l'ancien limes des Romains, à la barrière entre arabophones et berberophones ou bien (aux temps d'Abd-El-Kader) entre rebels et soumis — même avec les confins prévus par un des nombreux projets français d'un règlement futur. — En Amérique du Nord, les limites entre deux groupes distincts de population coincident avec celles entre le grand art et l'art provincial.

La duplicité structurelle des régions désertiques, comme on la voit dans toute une série de pays arabes, a ses racines dans la division fondamentale de la population autochtone en deux groupes opposés: nomades et sédentaires. (La transhumance et le petit nomade n'en changent rien.) Ce fait capital avait été clairement vu par Hérodote — beaucoup moins par les siècles modernes.

Le désert est le pays des extrêmes. Dans une étude sur le Djebel Nefousa (Tripolitaine) j'ai relevé les circonstances météorologiques, présentant des vents diamétralement opposés, une humidité relative oscillant entre le zéro et le total et une température correspondante — dans le cadre de la seule journée. Les Arabes appellent ces régions Wajid Mafi: terre d'abondance ou de rien. Et eux-mêmes sont prédisposés aux extrêmes.

Le désert est beau. Selon W. McArthur, un des voyageurs plus récents du Sahara, ce pays est le plus impressionnant de toute l'Afrique, celui des vastes horizons. Il n'y a pas de beauté comparable à celle du vrai désert, parce qu'elle est élevée et accentuée par une immensité, une humilité, et une liberté qui sont absolues. Cette beauté prend sa source dans une diversité infinie de lumières et de couleurs. Cette beauté se reflète dans ses habitants, doués d'un sens esthétique aigu.

L'habitant katexochen du désert est le nomade. Les Bédouins vivent sous la tente et se déplacent avec leurs famillies et leurs troupeaux à la recherche de pâturage. Lawrence a découvert en eux l'absolu dans l'homme: voyant le monde en contours, en noir et blanc, ignorant les demi-tons et les compromis, un *peuple dogmatique*, ne connaissant que la vérité et le mensonge. C'est comme chez leurs frères d'Outre Océan, les Navajos catholisés que Willa Cather a défini comme n'ayant pas l'espace mentale que pour deux idées qui sont l'Eglise et les infidèles. Hitti a constaté que le nomadisme est une adaptation rationnelle et stoïque à un milieu sévère à l'excès. Hourani le voit comme un organisme de clans et de tribus, cohérant par le sang commun, réglé par la coutume qui est exercée par des chefs dont l'autorité provient d'une combinaison de naissance et de qualités. — La tribu est autarchique et absolue. La cohésion tribale se maintient aussi dans une vie sédentaire: dans les agglomérations arabes — de Ghadamès jusqu'à Damase — les haoumas (quartiers) portent les noms des tribus occupantes et, dans le système agricole, le chef devient le grand propriétaire, les autres les paysans. Une mission de nomades s'attaquera normalement à une tribu. Le missionnaire se dissout dans «sa» tribu, comme l'a fait le P. Peyriguère au Maroc. Par contre, il jouira de la vie libre et charmante des tentes et du sentiment de famille que donne la tribu, cette entité grande et confortable, partageant joies et soucis — comme l'a écrit avec beaucoup de nostalgie Fr. Stark.

Le Bédou est extrêmement individualiste. R. Landau a constaté que, s'il y avait un élément d'union parmi les tribus de la Jahaliya, cela devait consister dans le langage se manifestant en poésie. Aujourd'hui-même, le patriotisme du Bédou est à la base du milieu et du langage. Selon Hitti, le triomphe de l'Islam avait été celui du langage, plus précisément d'un livre. Il n'y a pas d'autre peuple qui aurait une pareille admiration pour l'expression littéraire comme l'Arabe. Le Bédou mesure l'intelligence par la poésie. La langue était toujours l'instrument principal du génie créateur des Arabes. Hourani souligne le fait que le langage et la littérature, comme les images de grandeur et d'héroisme, ont pénétré l'Islam — venant du désert. Aujourd'hui encore, l'étranger est apprécié, jusqu'à ce que «son langage est bien.» Le poète, le déclamateur, le troubadour (ce mot est d'origine arabe) sont des personnages estimés de nos jours — comme ils l'avaient été il y a vingt siècles. Pendant la première guerre mondiale, Lawrence a vu les Agueyles en lingne de combat, un barde à chaque flanc. Fr. Stark assistait en 1932 à une soirée, où le vieux poète Jamil avait été frénétiquement applaudi après chaque verset, à Baghdad. W. McArthur a vu une caravane au Sahara, il n'y a que très peu d'années, avec un chanteur, dont la voix charmait les hommes et les bêtes. La musique arabe est congénit à la langue et même de nos jours, un Targhi fait des centaines de kilomètres pour assister à l'Ahal, soirée nocturne de récitation ou de musique — précisément comme aux temps de Duveyrier il y a un siècle. Cette musique est plus subtile que la nôtre. Des musiciens européens n'ont pas toujours réussi de la coter. (J'ai fait cette expérience dans le Haut Atlas.) La musique est quelquefois la dernière barrière qui résiste à la pénétration étrangère. Nebel l'a trouvé en Algérie

comme une preuve des profondeurs auxquelles elle appartient. W. McArthur parle de sa mélancolie, inévitable dans la solitude, mais aussi pleine d'une liberté glorieuse qui la remplit.

Les exigences esthétiques du désert ne sont pas épuisées par la poésie et la musique. L'architecture s'y réduit à une beauté pure et simple de l'ambiance, comme l'a défini S. Sitwell. Et si Nebel lui attribue l'angoisse comme élément fondamental, sa synthèse est proche de celle d'Erhart Kästner, formulée «des Schönen und Schrecklichen verdichteter Schein ...»

L'élément esthétique est la véritable ambiance de vie pour le Bédou. Fr. Stark parle du bel arabe qu'on entend sous les tentes et de l'élégance avec laquelle ils savent porter leurs vêtements. Doughty admire leur «sheykhly carriage», Glubb leurs gestes nobles et dramatiques, De Gaury leur sens pour les couleurs. Thesiger a constaté que plus ils se trouvent éloignés des agglomérations, plus ils possèdent ce qu'il appelle «the final polish of the inner desert.» On avait été stupéfait de les voir dans les musées, ou bien — après un long voyage — de les admirer les ruines d'un vieux temple. Ils attribuent une grande importance à la bonne éducation, même chez des petits enfants. Il y a quelques années, Thesiger s'étonna de leurs conventions, comme ils se sont salués toujours debout, comme ils ont maintenu leur contenance malgré une irascibilité quelquefois extrême. Comme les Navajos en Amérique du Nord, dont les belles manières ont ravi les conquérants espagnols.

Le Bédou est conscient de ses qualités. Il juge l'étranger selon ses propres standards — quelquefois surprenant pour le prestige occidental. Il a un mépris souverain pour le sédentaire, dont le profil et la structure sont précisément contraires, mais dont les agglomérations sont déterminées par les exigences du nomadisme. C'est ainsi que sont nées les «villes-oasis», les «villes-marchés» et les «villes-caravansérails». Le Bédou utilise toutes ces localités, mais il éprouve une réticence à y loger. Les Targuis craignent un désastre, en dormant sous un toit et Duveyrier a vu qu'ils ont un quartier «extra muros» à Ghadamès. — Les grandes qualités morales et physiques du nomade manquent complètement chez le sédentaire. Frobenius faisait l'expérience que les paysans berbères étaient incapables de «voir» les peintures rupestres et G. Nebel, qu'ils ne connaissaient pas les routes de leur propre région. Chez les Bédous, Lawrence admirait la facilité avec laquelle ils se sont familiarisé avec des idées et des concepts entièrement neufs — comme les Apaches en Amérique du Nord, dont le remarquable talent de s'adapter à des cultures étrangères est souligné par Douglas d'Harnoncourt. — Dans un essai sur l'architecture du Djebel Nefousa, j'ai traité la différence entre les œuvres inspirées par l'Arabe et celles exécutées par le Berbère — fait bien vu par Gautier, malgré ses prédilections paysannes.

Une des différences très importantes entre nomades et sédentaires se présente dans l'existence, respectivement dans l'absence totale de la qualité que le Bédou estime avant tout: le courage. Contrairement au non-conformisme héroïque du nomade culminant dans une exigence absolue de la liberté, la mentalité sédentaire se reflète dans le mot d'un chef drouze: «inclinez-vous devant toute nation qui vous surpasse, mais

réservez votre cœur.» D'où l'attitude diamétralement opposée des deux envers tout gouvernement. Le nomade ne voit dans une autorité pareille que le facteur qui le brime — le sédentaire l'apprécie comme garantie de sécurité. Même la marge du terrain cultivée se déplace selon la force du régime, ou bien selon la pression nomade. Le sédentaire se soumet, le nomade fait la tête. C'est un fait global. Aux Balkans, les Roumains sédentaires se font Slaves ou Grecs beaucoup plus vite que leurs compatriotes nomades et cette tendance valait déjà aux VIII^e—X^e siècles, quand c'était justement l'élément pasteur qui a maintenu le roumanisme autochtone vis-à-vis du danger d'assimilation. Pendant la période du colonialisme, le sédentaire est devenu le bon sujet, le nomade par contre l'enfant terrible. La mission s'est largement identifiée avec les sentiments et ressentiments correspondants. Un des parallélismes fatals entre mission et pouvoir colonial, dont parle Beckmann: les élites furent passées outre ...

Une Anglaise, qui a vécu dans des pays arabes, voit la différence entre ces deux types dans le fait que l'un se décide habituellement, l'autre pas. Elle fait l'analogie des bêtes sauvages et des bêtes apprivoisées: l'une vit en danger perpétuel, l'autre en sécurité. L'une a gardé son flair pour l'improviste, l'autre non. L'une est disposée pour la nouveauté, l'autre la refuse. Du point de vue missionnaire, c'est capital.

L'autre fait de grande importance, c'est qu'il s'agit — nous l'avons cité — d'un peuple dogmatique que nous voulons atteindre avec l'Evangile, selon la formule de W. Freytag. Le caractère bédou, cette âme introspective et introvertive, est formée par le désert, où les oasis sont des points névralgiques de vie spirituelle pour les nomades limitrophes. Il y a des lieux qui gardent leur importance avec une pérennité millénaire. Djaghboub avait été un centre de culte de Jupiter Amon, puis de vénération de la Sainte Vierge et aujourd'hui-même, avec le tombeau du Grand-Senoussi et sa Médersa, cette oasis de la Cyrénaïque reste toujours importante. D'une continuité similaire, on trouve des nécropoles maintes fois millénaires au Fezzan, entre Germa et Oubari, ou bien à Ghadamès, tout entourées de cimetières, dont les tombeaux indiquent par l'orientation leur origine antéislamique ou islamique, oscillant selon la saison des funérailles.

Les voyageurs du désert ont découvert, eux aussi, la spiritualité des régions d'abandon. B. Toy en parle, également du fait que la vie, vue dans les perspectives de ces vastes étendues, apparaît plus grande; que le silence, élément essentiel du désert, engendre le silence dans ses habitants; qu'à tout moment, la fragilité du corps est devant les yeux — avec une marge tellement étroite entre le succès et la catastrophe. — Comme la vie solitaire et religieuse est familière chez le Bédou, elle est devenue révélatrice pour ces voyageurs. W. McArthur nous parle de la paix qui suit la solitude, quand la créature devient un atome insignifiant — de l'infini, où on se sent isolé et qui produit une clarté étrange de la pensée, expliquant l'inspiration trouvée par tant de grands hommes au désert, réduisant la vie au plus simple. Ces idées correspondent avec les paroles de Lawrence sur la joie bédoue «voluntarily holding back». Cette tendance, nous l'avons vu, se retrouve dans l'art du désert, dans sa forme

de vie et dans ses cimetières, où se réalise la hadith du Prophète: les meilleurs tombeaux sont ceux qui ne révèlent rien aux passants.

Le mot Islam veut dire: paix totale par soumission, par résignation. Pas dans le sens passif du fatalisme — il faut le répéter toujours — mais par l'acceptation volontaire des lois et des décisions de Dieu. Les Occidentaux qui ont parcouru le désert, ne l'ont pas trouvé privilège exclusif des Musulmans, mais la philosophie par excellence de l'immensité qui maintient la créature et qui est définie trop vite et d'une façon trop simpliste en fatalisme. De Gaury l'a bien vu: la vie du Bédou est prédisposée par sa nature à l'ascétisme et Thesiger a trouvé le contre-point empirique de ce fait: Les Arabes sont une race qui produit ses meilleures œuvres si elle se trouve dans des contitions extrêmement dures et qui s'amollit progressivement quand ces conditions de vie deviennent plus faciles. C'est un fait bien visible dans la carrière des dynasties arabes — jusqu'au XX^{e} siècle. —

Lawrence parle des vagues de mysticisme qui ont périodiquement saisi les tribus pour se briser sur l'opportunisme et l'indifférence des sédentaires. Pour le nomade, la malédiction sur Adam — «comedes herbam terrae» — est très réelle, quand on pense à certaines tribus africaines, incapables même de digérer les fruits de la terre. Pour le Bédou, fier de ses généalogies remontant quelquefois jusqu'à Adam — par la lignée d'Ismaël — la Genesis devient très concrète, parlant de Jabel, «pater habitantium in tentoriis atque pastorum», ou bien disant que «fuit Abel pastor et Cain agricola». Ces maîtres de l'expression, ces dialecticiens nés, comme les appelle Lawrence, prennent les choses au sérieux. Doughty avait l'expérience que de leur religion émane une conviction sûre, vivant à toute heure dans l'idée de cette religion, ou, selon Thesiger, dans l'obsession d'une foi inébranlable du surnaturel. Par conséquent, ils seront toujours négatifs vis-à-vis de ce que le P. Hayek a défini comme confusionisme religieux, comme syncrétisme périmé. L'idée de la tolérance est dangereuse pour eux, quand il s'agit de dogme. Les Jézidis sont devenus adorateurs du Diable, parce que leur saint patron a déconseillé la haine et la malédiction — même pour Iblis. C'est ainsi qu'un rapprochement missionnaire doit leur parler d'une façon catégorique, avec des définitions nettes, un langage précis. Pour cela il y aura deux fondements de cette mission: La *base biblique* et *la tendance eschatologique.*

En ce qui concerne la première, l'axiome de W. Freytag est juste, selon lequel il n'y a pas compréhension d'autres religions qui n'aboutirait pas à de nouvelles perspectives bibliques. Aux nomades, on peut — et on doit — dire clairement leur état actuel «in tenebris et in umbra mortis». Tourner autour à la façon de certains théologiens français — «habent, sed ut abundantius habeant» etc. etc. — irait se heurter à leur instinct parfait, à leur intuition presque féminine, à leur prescience épatante, dont parle Lawrence, posant ces questions qui font étonner l'Occidental — dans ce cas concret peut-être: «pourquoi donc les missions?» Les Bédouins savent bien ce que c'est que le Livre, le Livre des Chrétiens. Ils ont une estime profonde pour les «gens du Livre» qui se manifeste quelquefois d'une manière naïve et touchante. (Une fillette irakienne a embrassée le

journal de Freya Stark, relié en cuir décoré, disant: c'est bien ton Livre? — L'Emir Husain ne permettait pas qu'on pose quelque chose sur un livre, le nom de Dieu pouvant se trouver dedans. Pour le même motif, au Maroc, on ne jette jamais un morceau de papier écrit ou imprimé sur la terre.)

Quant à la tendance eschatologique: le Bédou a un sens historique. On peut lui exposer avec M. A. C. Warren que l'histoire consiste dans le procès de prêcher l'Evangile à toute nation. Puis, c'est la fin ... Pour le Musulman en général et particulièrement pour le Bédou, l'idée de la mort est familière. Glubb l'a vu, comme ils ont toujours la mort devant les yeux; c'est justement ce contact permanent avec la fin qui les a fait philosophes. La résignation vis-à-vis de la dernière heure a été maintes fois constatée par des Occidentaux. Il ne faut pas oublier que les premières sourates du Qûran sont eschatologiques. L'éternité intéresse l'Aarabe plus que le temps qui court. Fr. Stark a trouvé qu'ils parlent et qu'ils agissent comme si l'éternité était à leur disposition — et elle s'est demandé, si l'Occident était capable de leur donner un équivalent pour ces loisirs qu'il est en train de leur prendre. «Nous autres, Bédouins, nous passons le temps et la distance avec le bavardage» — avait été dit à Doughty, à Philby et à d'autres. Vis-à-vis de cette mentalité, le missionnaire doit éviter les malheurs venant de la préoccupation de rechercher des résultats immédiats, dont parle le P. Basetti-Sani. Pour le missionnaire vaut l'observation d'un officier allemand pendant la deuxième guerre mondiale, selon laquelle les Arabes n'aiment pas être pressés — en aucune chose. Son adversaire anglais avait l'expérience qu'avec patience et douceur on réussit mieux qu'avec la précision occidentale. Muhammad a défini le courage en patience ...

Malgré les qualités correspondantes des nomades, leur mission ne doit pas être purement intellectualiste. Il faut dire avec le P. Peyriguère que le Christianisme n'est pas une doctrine, mais une Vie. (Ou bien une Voie, avec la nomenclature arabe. Ils appellent les confraternités religieuses des «Tariqa»-s, «petites voies».) Et il faut répéter avec Mons. Vielle: la conversion des âmes est une œuvre divine.

A ce propos je répète quelques pensées protestantes. Il vaut la peine de les citer — déjà à cause de l'accent biblique qui les accompagne constamment. Beyerhaus souligne que seulement une conscience troublée est capable de troubler d'autres consciences. La même idée se trouve chez le P. Hofinger: les mystères de Dieu peuvent être annoncés seulement par quelqu'un qui vit dans ces mystères. Malgré l'appréciation de la personnalité de la part des Bédouins, le missionnaire ne doit jamais se laisser emporter en attribuant une importance exagérée à l'entreprise humaine. Il perdrait ainsi toute perspective et toute proportion. Parce que la mission, c'est l'action de Dieu.

Le problème de l'adaptation appartient à ce complexe. On l'a traité tellement in extenso, qu'aujourd'hui on admet partout son importance. Mais, il ne faut jamais l'oublier: l'adaptation est un moyen. Pas un but. Et même par une adaptation pleine de bonne volonté on peut faire des gaffes. Lawrence l'a vu très vite, que des vêtements arabes étaient plus

pratiques et aussi plus décents dans le désert. Et il acceptait la suggestion de Faysal de les porter. Mais, dans un récent article du Tablet, on a fait l'observation très juste, qu'aujourd'hui ce sont les chefs arabes qui portent des vêtements européens genre «climat pas trop chaud» dans leurs réunions et cela paraît être de rigeur. Donc, il faut faire très attention, de ne pas faire une adaptation anachronique par un style et par des moyens périmés. On en a vu des exemples, même sur le plan artistique. N'oublions jamais le fait capital: on n'attend pas de nous une pure et simple adaptation. On attend la vérité.

La réalisation la plus sublime de l'adaptation sera le rite. C'est certain que le rite des Musulmans convertis sera un rite oriental — et arabe. En soulignant l'importance du rite, il faut souligner aussi que la différence entre les rites ne se borne pas aux manifestations extérieures, mais que son essence est théologique. Tout rite souligne un secteur particulier du trésor catholique (comme l'a bien mis en relief Mlle Haddad dans une conférence récemment faite à Rome) et ce secteur, dans notre cas, doit nécessairement correspondre avec la spiritualité bédoue.

Evidemment, la liturgie y jouera un rôle important. C'est tout à fait normal dans une ambiance, où tout a son rituel, même dans le secteur profane à commencer par les salutations jusqu'à la consommation du thé avec une charmente absence du temps. En Andalousie, le pays le plus arabisé en Europe, aujourd'hui même, tant de siècles après la reconquista, il y a le culte du mouvement, du geste, soit dans la danse, soit dans la morne géométrie de la corrida — partout on retrouve l'harmonie de ligne, de couleur, d'éclat et de mouvement. Malgré le fait que beaucoup d'éléments de notre liturgie sont d'origine orientale — qu'on pense à l'encens, usé avec l'aspersion à toute visite ou cérémonie d'importance — notre liturgie est remplie actuellement de symboles et de gestes occidentaux. Mais un milieu, où il est de rigueur de verser de l'eau par l'épaule gauche, de jeter l'eau de rose sur les paumes, d'encenser sous le menton, de verser le café avec la main droite et de boire le thé trois fois — même dans des occasions et en société simples — doit être une source inépuisable d'éléments autochtones de liturgie. Thesiger a bien noté qu'aux rencontres dans le désert les questions et les réponses étaient réglées par la coutume, comme celle des litanies. Sur le plan spirituel, ces éléments sont encore plus riches et plus délicats. Pour n'en mentionner qu'un: quand on embrasse la main d'un personnage vénéré, on ne donne pas un baiser, mais on s'incline au-dessus on «hume» d'une façon audible, pour bouffer une prise de sa «baraka». — En ce qui concerne les gestes, pensons aux prostrations tellement impressionnantes et à toute cette richesse de gestes nobles et beaux, dont parle Glubb.

Tout rationalisme doit être exclu de pareille mission. La société féodale du désert est sourde à un programme socio-économique. Fr. Stark l'a formulé très simplement: les Bédouins estiment la politesse plus que la philanthropie. Ce principe est dans la ligne des idées de l'Encyclique Princeps Pastorum, insistant sur le fait que la religion c'est la liaison de l'homme avec Dieu et non pas quelque chose qu'on peut apprécier à cause de ses conséquences sociales.

Un missionnaire profond, toujours imprégné des horizons bibliques, toujours accessible à tout le monde (les Bédouins attendent cela même de leur roi), toujours ouvert pour la forma mentis de sa tribu, portant les mêmes vêtements, prenant les mêmes plats, buvant la même boisson — mais seulement, quand les autres peuvent également boire — familier de leur langue, de leurs gestes et de leurs vertus, ce missionnaire sera regardé comme le digne représentant d'une suprême vérité. Evidemment, il sera nomade, comme les autres. Dans un milieu, où tout est monté — l'école des enfants Touaregh comme les marchants Majarbas — le prêtre sera avec son chameau, avec sa tente de chapelle, avec tout ce qu'il est et tout ce qu'il a: au milieu de sa tribu. La mentalité bédoue trouvera sa position unique et privilégiée normale parce que dans cette société archaïque, la distinction «gratis data» est bien connue.

Une telle mission peut évoluer à l'approche général des Musulmans, justement à cause de la structure autochtone. C'est un fait miliénaire, que les sédentaires suivent les nomades, comme ils l'ont fait avant, pendant et après la conquête bédoue. Plus ils évoluent, plus ils rougissent de leur particularité, comme l'a constaté Gautier chez les Zénatas berbères. On l'a vu récemment chez les Ibadites Nefousas. La conversion des sédentaires peut être un jour œuvre de missionnaires sortant des tribus. Cela s'emboîterait dans une tendance historique et millénaire.

Das goldene Jubiläum der Missionswissenschaft in Münster/Westf.

Von Prof. Dr. J. *Beckmann,* S.M.B.

Für die meisten Reisenden, welche in den Tagen vom 28.—30. Juni 1961 den Bahnhof Münster verließen, dürfte es wohl eine große Überraschung gewesen sein, auf dem Bahnhofvorplatz durch ein weithin sichtbares Transparent auf das goldene Jubiläum der Missionswissenschaft hingewiesen zu werden. Damit bekundete die Metropole des Westfalenlandes vor aller Welt, daß die katholische Missionswissenschaft in ihren Mauern ihre Wiege, ihre Pflege und ihr Wachstum gefunden hat. Denn nicht nur die deutsche katholische Missionswissenschaft wurde hier grundgelegt, sondern auch die der übrigen Länder, die von Münster aus Anerkennung und Förderung empfingen. In die Reihe der Schuldner aus dem Ausland darf sich auch die NZM mit Stolz einreihen. So war es nicht nur billig, daß ihr Vertreter an den Feierlichkeiten in Münster teilnahm; er betrachtet es auch als seine Ehrenpflicht, über dieses Ereignis seinen Lesern zu berichten.

Es war ein dreifaches Jubiläum, zu dem der Ordinarius für Missionswissenschaft Prof. Dr. Thomas Ohm O.S.B. eingeladen hatte. Im Jahre 1911 begann sein Vorgänger Prof. Dr. Josef Schmidlin mit den ersten systematischen Vorlesungen über Missionswissenschaft und den Ausbau der jungen Disziplin. 1911 erschien unter seiner Leitung die erste katholische «Zeitschrift für Missionswissenschaft» und 1911 wurde als Fundament und Rückgrat das «Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen» gegründet [1]. Die Festfeier wurde dementsprechend mit einer Mitgliederversammlung des letztgenannten Institutes eröffnet und schloß mit der jährlichen Sitzung seiner wissenschaftlichen Kommission [2]. Dazwischen lag als krönender Höhepunkt der 29. Juni. Um zwei bedeutende Akte rankte sich das festliche Geschehen. Am Spätvormittag versammelten sich die Vertreter von Kirche und Staat, der Universität Münster und des Auslandes im herrlichen Auditorium Magnum des ehemaligen Münsterschen Schlosses zu einem — im Verhältnis zum bisherigen eher bescheidenen Dasein der Missionswissenschaft — überaus feierlichen Festakte. Der Rektor der Universität, S. Magnifizenz Professor Dr. Kötting — als Kirchenhistoriker selbst noch einer der letzten Schüler Schmidlins — umriß kurz, aber in kräftigen Linien, Größe und Bedeutung des Tages, während der bedeutendste Ehrengast, S. Em. Gregorius Petrus Kardinal Agagianian, Präfekt der Propagandakongregation, in seiner deutschen Ansprache die weltweite Aufgabe der Missionswissenschaft hervorhob, welcher er ihre katholische Sendung in Vergangenheit und Gegenwart zuerkannte. — Mittelpunkt dieser akademischen Feier bildete aber unbestritten die außergewöhnliche Festrede von Prof. Dr. Thomas Ohm O.S.B., der vor einem solch

---

1 Ein Großteil der Festschrift «50 Jahre katholische Missionswissenschaft 1911—1961», Münster 1961, ist diesen drei Jubiläen gewidmet, so daß an dieser Stelle nicht näher darauf eingegangen werden muß.

2 Mit dem «Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen» darf nicht das «Institut für Missionswissenschaft der westfälischen Wilhelms-Universität», das seit 1952 vom Kultusministerium des Landes Nordrhein-Westfahlen errichtet wurde, verwechselt werden, das gerade kurz vor den Jubiläumsfeiern seine Hörerräume im Neubau der katholisch-theologischen Fakultät der Universität beziehen konnte. Das Zentrum dieses Institutes, das auch eine eigene Schriftenreihe herausgibt, bildet die prächtige Fachbibliothek von ca. 6000 Bänden.

erlesenen und augewählten Publikum wohl erstmals die weltumspannenden Ziele und Aufgaben der Missionswissenschaft aufleuchten ließ, ohne sich allzu lange bei den Leistungen der vergangenen 50 Jahre aufzuhalten [3]. Noch eindrucksvoller, wohl weil ganz im Religiösen wurzelnd, war das abendliche Pontifikalamt im neurenovierten Dom von Münster, gefeiert von Kardinal Agagianian mit einer wirklich dicht gedrängten Masse gläubigen Volkes, bei welchem P. Generalsuperior Dr. Johannes Schütte S.V.D., ein Vertreter der Münsterischen Schule, die Festpredigt hielt. In ihr erhielt die junge Wissenschaft im lebendigen Wirken des Heiligen Geistes ihren fest markierten und verankerten Platz.

Neben diesen beiden bedeutendsten Festveranstaltungen gingen eine Reihe weiterer Anlässe. So versammelte sich am Vorabend die deutsche Unio Cleri pro Missionibus, um im Verein mit dem akademischen Missionsbund in Münster gemeinsam mit dem Kardinalpräfekten der Propaganda das 50jährige Jubiläum ihres Bestandes zu feiern. Gehen doch beide Vereine auf die anregende und organisatorische Tätigkeit Schmidlins im Jahre 1911 zurück [4]. Am Vormittag des 29. Juni konnte Kardinal Agagianian am Stadtrand von Münster den Grundstein des Arnold-Janssen-Kollegs für Übersee-Studenten legen. Dazu kamen die im festlich-geselligen Rahmen gehaltenen Empfänge des Kardinals durch die Stadt Münster im Rathaus und durch die katholisch-theologischen Fakultäten im Festraum des neuen Fakultätsgebäudes, während der Verlag Aschendorff, der als Verleger der ZM und der meisten missionswissenschaftlichen Publikationen der Münsterischen Schule einen entscheidenden Beitrag zum Aufbau der jungen Wissenschaft geleistet hat [5], zum Abschluß des Festes in seinen Räumen den Missionswissenschaftlern aller Länder und weiteren Gästen ein herzliches und freudiges Beisammensein bot. Kurz, alles was Stadt und Universität Münster vom 28.—30. Juni aufbieten konnte, wirkte wie ein prächtiger Goldregen zum Bild der Gefeierten, der 50jährigen Missionswissenschaft, und der Festbesucher kann nur Prof. Ohn und seinen stillen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen von Herzen danken für alle die vielfältigen, aufgewandten Mühen.

Die auch äußerlich sonnendurchstrahlten Festtage weckten über die Freude und Feststimmung hinaus aber auch Gedanken und Erinnerungen, die teils offiziell bei einzelnen Anläßen ausgesprochen, teils inoffiziell in mancherlei Gesprächen laut wurden. Einige seien hier zur Würdigung der Festtage festgehalten.

Vor allem für die älteren Schüler aus Schmidlins Schule war zunächst die Tatsache auffallend und beglückend, daß der Name dieses Altmeisters katholischer Missionswissenschaft immer und immer wieder aufklang und mit Ehrfurcht und Dankbarkeit von Vertretern der Kirche und der Universität genannt wurde. Nie zu seinen Lebzeiten und erst recht nicht nach dem tragischen Sterben im Konzentrationslager Schirmek im Elsaß (1944) sind diesem streitbaren und kantigen Elsässer, diesem edlen und frommen Priester und unermüdlichen Wissenschaftler solche Anerkennung zuteil geworden wie an jenen Festtagen. Selbst Presse-, Rundfunk- und Fernsehberichte suchten Versäumtes nachzuholen. Und wenn sein in Öl gemaltes Bildnis heute die Räume des neuen Universitätsinstituts für Missionswissenschaft ziert, so ist auch diese dankbare Erinnerung nichts anderes als

---

[3] Vgl. ZMR 45 (1961) 189–198.

[4] Damit wurde vornehm und still ein historisches Unrecht gut gemacht, gegen das Schmidlins temperamentvolle Feder noch 1936 Stellung genommen hat. Vgl. Prof. Dr. Schmidlin, Die Priester-Missionsorganisation im Silberkranz. ZM 1936, 19–29.

[5] Vgl. Max Bierbaum, Missionswissenschaftliche Literatur aus dem Verlag Aschendorff 1911–1961. In: 50 Jahre katholische Missionswissenschaft 1911–1961, Münster 1961, 206–208.

ein Bekenntnis zu ihm und seiner Leistung. Alles zusammen war eine Ehrung Josef Schmidlins, wie sie ihm während seiner sturmbewegten Lebensjahre nie zuteil geworden ist [6].

Doch alle diese Ehrungen galten nicht nur der Person Schmidlins, sondern noch mehr seinem Werk, der von ihm grundgelegten Missionswissenschaft. Mehr wie einmal konnte man gerade aus dem Munde der älteren Vertreter die Bemerkung hören: «Wenn das Schmidlin hätte erleben können.» Damit wurde auf die tiefgehende Wandlung hingewiesen, welche die Missionswissenschaft in der katholischen und akademischen Öffentlichkeit seit einigen Jahrzehnten durchgemacht hat. Schmidlin selbst schrieb noch 1925 unter dem Eindruck der vielfachen Widerstände: «Erst wenn die Ignoranz in diesen Dingen beseitigt und das weitverbreitete Vorurteil verschwunden ist, Mission und Missionswissenschaft sei kein würdiger Gegenstand der Aufmerksamkeit und des Studiums, erst wenn es umgekehrt zum Bewußtsein kommt und zum Gemeingut wird, daß die Verkennung und Verachtung des Missionswerkes zu den schlimmsten Lücken und Blößen eines Kulturmenschen gehört, der auf der Höhe moderner Bildung stehen will, wird die ersehnte Morgendämmerung der Missionswissenschaft in ihrem vollen Glanze anbrechen [7].» Diese prophetische Schau der Dinge wurde nun an den Münsterischen Festtagen zu einer nach allen Seiten hin aufleuchtenden Tatsache.

Das bedeutendste Ereignis in dieser Richtung war unbestritten die aktive und herzliche Teilnahme des Vertreters der obersten katholischen Missionsbehörde in Rom, Kardinal Agagianians. Seine Ansprache beim großen Festakt im Schloß war eine offene und warme Anerkennung der von Münster ausstrahlenden missionswissenschaftlichen Kräfte, ihrer großen Verdienste sowohl für die Mission wie auch für die Pflege des Missionsgeistes in der Heimat. Diese öffentliche Ehrung muß umso mehr geschätzt werden als sie in einem, wenigstens äußerlich nicht zu übersehenden Gegensatz zu der — in Schmidlins Augen — recht mißtrauisch-skeptischen Haltung seiner Vorgänger stand [8].

Dem Bekenntnis Roms zur Missionswissenschaft entsprach auf der andern Seite auch jenes der katholisch-theologischen Fakultät in Münster. Sowohl bei der morgendlichen Festfeier im Schloß und dem darauf folgenden Empfang in den Räumen der Fakultät selbst, wie auch beim feierlichen Pontifikalamt am Abend war die Fakultät mit ihrem Dekan, Prof. Dr. Filthaut an der Spitze, gesamthaft vertreten, um damit auch an die Adresse der Öffentlichkeit die endgültig vollzogene Integration der Missionswissenschaft in den Gesamtaufbau der Theologie zu bekunden [9]. Auch durch die Teilnahme der übrigen Fakultäten, die wenigstens durch ihre Dekane vertreten waren, wurde weithin sichtbar, welchen bedeutsamen Platz sich in 50 Jahren die so bescheiden begonnene Disziplin errungen hatte.

---

6 In diesen Rahmen fügen sich auch die anerkennenden Äußerungen von Mitarbeitern und Schülern, wie sie in der Anm. 1 genannten Festschrift verschiedentlich zum Ausdruck kommen, zumal in dem prächtigen Beitrag von P. Dr. Karl Müller S.V.D., Joseph Schmidlin, Leben und Werk. L.c. 22–33.

7 Einführung in die Missionswissenschaft, Münster 1925, 37 f.

8 Vgl. Jos. Schmidlin, Propagandapräfekt van Rossum. ZMR 1932, 352–354. — Wie subjektiv aber Schmidlin sicher war, zeigt eindeutig ein Beitrag des Minutanten der Propaganda, Msgr. X. Paventi, L'influsso degli studi missionologici nel governo delle Missioni. In: Scientia Missionum Ancilla (Festschrift Mulders) Nijmegen 1953, 1–5.

9 Dieses Verwachsen- und Verbundensein mit der gesamten Fakultät zeigt vor allem auch der Beitrag von Prof. Dr. Ed. Hegel, Der Lehrstuhl für Missionswissenschaft und die missionswissenschaftlichen Studieneinrichtungen in der katholisch-theologischen Fakultät Münster. In: 50 Jahre katholische Missionswissenschaft 1911–1961, 3–21.

Wenn die von Schmidlin ersehnte «Morgendämmerung der Missionswissenschaft» an der Jubelfeier 1961 wirklich aufzustrahlen vermochte, dann hat neben dem Gründer auch der bedeutsamste Fortsetzer seines Werkes, Prof. Dr. Thomas Ohm O.S.B., daran ein ganz besonderes Verdienst. Er trat zwar in seiner meisterhaften Festrede am Vormittag bescheiden hinter dem Werk zurück [10]; aber Tatsache ist und bleibt, daß ohne sein unermüdliches Wirken in den verschiedensten Kreisen in Verbindung mit einer seltenen Treue zum Fundament, das sein Vorgänger gelegt, diese neue Blüte der Missionswissenschaft, ihre weltweite Ausstrahlung und nicht zuletzt auch die in der Festfeier zum Ausdruck gelangte Anerkennung aus aller Welt undenkbar gewesen wäre.

Aber bei aller Festfreude und gerade durch die Anerkennung bisheriger Leistungen durch Vertreter von Kirche und Staat, wurde auch ein weiterer Eindruck auf dem Hintergrund der Feierstunde äußerst lebendig und bedrückend. Noch selten ist gerade den Vertretern der Missionswissenschaft das Bewußtsein, daß wir einer immer noch jungen Wissenschaft dienen, so einprägsam begegnet wie in den Tagen der Münsterischen Festfeiern. Was Prof. Ohm in seiner Festrede als zukünftige Aufgabe der Missionswissenschaft entwickelte, war bereits ein Programm, das Generationen beschäftigen kann.

Abschließend darf gesagt werden, daß die Jubiläumsfeier in Münster in dreifacher Hinsicht bedeutungsvoll war. Einmal hat sie gezeigt, was die junge Disziplin der katholischen Missionswissenschaft in der Zeit ihres 50jährigen Bestehens geleistet hat, eindrücklich dokumentiert durch die Ausstellung missionswissenschaftlichen Schrifttums in den Räumen des Institutes für Missionswissenschaft. Ferner wurde die Daseinsberechtigung der Missionswissenschaft öffentlich und feierlich anerkannt und schließlich wurde ein Zukunftsprogramm entworfen, das zu verwirklichen nicht nur das missionswissenschaftliche Institut in Münster, sondern auch alle andern missionswissenschaftlichen Zentren als Ehrenpflicht erachten.

[10] In seinem autobiographischen Beitrag «Meine Tätigkeit im Dienste der Missionswissenschaft in Münster» (In: 50 Jahre katholische Missionswissenschaft 1911–1961, 33–40) schimmert allerdings das Wesentliche durch, was er persönlich zum Auf- und Ausbau der Missionswissenschaft in Münster geleistet hat.

Miscellanea

Zur Rassenfrage in Südrhodesien nahmen die Bischöfe an Pfingsten 1961 in einem gemeinsamen Hirtenschreiben Stellung. (*Peace Through Justice.* Pastoral Instruction of the Catholic Bishops of Southern Rhodesia. Pentecost 1961. Catholic Mission Press, Gwelo, S. Rhodesia.) Die steigende Bitterkeit zwischen den Rassen geht auf die Tatsache zurück, daß man weitgehend den göttlichen Plan der allgemeinen Vaterschaft Gottes und Brüderlichkeit aller Menschenrassen im Staats- und Privatleben nicht beachtet hat. Schwere Ungerechtigkeiten gegenüber dem schwarzen Volksteil seien geduldet oder gar geflissentlich übersehen worden, weil viele Weiße einer rassischen Superiorität huldigen, die vom Rassenwahn der Nazis kaum viel verschieden ist. Wahre Rassenharmonie kann nur dann zustande kommen, wenn die fundamentalen Menschenrechte allen Volksgruppen voll und ganz zugesprochen werden. Selbst guter Wille, Freundlichkeit im Privatverkehr und Karitas können niemals als Ersatz für vorenthaltene Gerechtigkeit dienen. Gestützt auf Papst Pius XII. (Weihnachtsansprache 1942), fordern die Bischöfe die Sicherstellung der grundlegenden Persönlichkeitsrechte für alle Rassen ihres Landes. In concreto drängen sich auf: Schaffung menschenwürdiger Arbeits- und Wohnverhältnisse, die ein gesundes Familienleben ermöglichen; radikale Landreform; Schaffung und Erweiterung von Privateigentum; in Bezug auf Bildungsmöglichkeiten und finanzielle Unterstützung des Schulwesens müssen alle Rassen gleichgestellt werden; die Rassentrennung in den Schulen auf Grund der Rasse allein kann nicht mehr gerechtfertigt werden; das Recht zur privaten und öffentlichen religiösen Betätigung muß garantiert werden. Es ist einfach unhaltbar, einen Teil des Volkes von der Erlernung der modernen Staatskunst auf immer fernzuhalten, mit der Begründung, er sei noch nicht bereit, die Leitung moderner Staatsgeschäfte zu übernehmen. Für alle Bürger des Staates muß gleiche Möglichkeit zum sozialen und wirtschaftlichen Fortschritt bestehen. Die Bischöfe wenden sich gegen jeglichen Positivismus und Utilitarismus des Rechtes im Dienste bestimmter rassischer Gruppen und verpflichten die Stimmberechtigten, der Regierung in ihrer bereits begonnenen Reformbewegung volle moralische Unterstützung zu geben. Das Hirtenschreiben befaßt sich ebenfalls mit dem mächtig aufstrebenden afrikanischen Nationalismus. Wahre Freiheit sollte nicht mit Ungebundenheit verwechselt werden (True freedom is to be ruled — *with Justice*). Die Autorität der Regierung ist nicht an eine bestimmte Form der Regierung gebunden und wird nicht schon deshalb illegal, weil sie nicht von der Mehrheit des Volkes gewählt wurde. Gewalttätige Rebellion ist nicht gestattet, solange gesetzesmäßige Wege offen stehen, Einfluß auf die Regierung zu gewinnen oder diese gar zu ändern. Moralisch unerlaubt sind jegliche Akte der Einschüchterung (intimidation) für politische Zwecke, wie es tatsächlich heute bei der politischen Spannung nur zu häufig vorkommt. Die katholische Kirche unterstützt voll und ganz gesundes afrikanisches Selbst- und Nationalbewußtsein, wenn dies bedeutet: der Wille zur vollen Teilnahme am Leben und an der Entwicklung des Landes, das Festhalten an ethisch gesunder afrikanischer Tradition und Kultur. Unhaltbar hingegen ist jene afrikanische nationalistische Bewegung, die Xenophobie und dauernde Vorherrschaft einer Rasse über eine andere anstrebt. Endlich versichern die Oberhirten dem afrikanischen Christen, es bestehe kein unüberwindbarer Gegensatz zwischen seinem echten afrikanischen Nationalismus und seiner unentwegten Kirchentreue. Es wäre äußerst tragisch, wenn er den Extremisten seiner eigenen Rasse Glauben schenkte, von denen viele heute behaupten, er müsse seinen christlichen Glauben aufgeben, um so leichter und wirksamer im Kampfe für seine politische Unabhängigkeit ans Ziel zu gelangen.

A. Fischer S.M.B.

Vriens, Livinus O.F.M.Cap.: *Kritische Bibliographie der Missionswissenschaft.* Unter Mitarbeit von Dr. Anastasius Disch OFMCap (Missionsrecht) und Prof. Dr. J. Wils (Linguistik). Deutsche Ausgabe, aus dem Englischen übersetzt von Franz Flohr. 132 S. Verlag Bestel Centrale V.S.K.B., Nijmegen. 1961.

Mit der Herausgabe kritischer Bibliographien «ad usum Seminariorum» stellen sich die holländischen Kapuziner bewußt in den Dienst der Bibliotheken theologischer Lehranstalten des Welt- und Ordensklerus. Und um diesen helfenden Dienst möglichst weltweit zu gestalten, verzichten sie auf die verhältnismäßig wenig verbreitete Sprache der Niederlande und veröffentlichen diese Bibliographien in englischer, französischer und deutscher Sprache. Daß mit dem zweiten Heft bereits der Missionswissenschaft eine kritische Bibliographie gewidmet wird, zeigt deutlich die hohe Wertschätzung, die diesem jungen Zweig der Theologie zuerkannt wird. Diese beschränkt sich grundsätzlich auf Bücher, während Artikel nur beiläufig herangezogen werden. Die Gliederung folgt der üblichen Einteilung der Missionswissenschaft. Gerade das erste Kapitel, das Werke allgemeinen Inhaltes aufführt (Einführungen in die MW, Handbücher, Sammlungen, Tagungsberichte, Zeitschriften und bibliographische Hilfsmittel) ist von höchst praktischem Wert, da uns eine solche Zusammenstellung bisher fehlte. Leider vermissen wir in diesem Rahmen die Reihen eigentlich missionswissenschaftlicher Monographien (etwa die missionswissenschaftlichen Abhandlunngen und Texte von Münster, die Bijdragen van het Missiologisch Institut von Nijmegen, die Supplementa und Schriftenreihe der NZM), zumal manche dieser Spezialarbeiten in späteren Zusammenhängen nicht genannt werden. Neben den Zeitschriften der Unio Cleri (S. 27 f) hätten wohl auch die verschiedenen Publikationen akademischer Missionsverbände eine Erwähnung verdient. Die Auswahl der knapp und gut charakterisierten Bücher geschieht nach praktischen Gesichtspunkten, was besonders auch bei der Behandlung der Hilfswissenschaften (Ethnologie, Religionswissenschaft und Linguistik) zum Ausdruck kommt. Natürlich ist und bleibt eine solche Auswahl stets subjektiv. Doch gibt sich der Herausgeber alle Mühe, wirklich sachlich zu bleiben. Das zeigen vor allem auch die mannigfachen Hinweise auf Besprechungen in den einschlägigen Zeitschriften. Sein Urteil, zumal in den einleitenden Abschnitten der verschiedenen Unterkapitel, ist stets ruhig und abgewogen. Da die Bearbeitung des Missionsrechtes (S. 52–68) einem Spezialisten anvertraut wurde, kommt ihr eine besondere Bedeutung zu. Im deutschen Text schimmert noch ab und zu das holländische Original durch, was da und dort zu Mißverständnissen führen kann, so wenn S. 82 und 88 die Arbeiten von Bettray und Schmidlin als «mit Dokumenten ausgestattet» angegeben werden, obwohl beide Werke keine Dokumente enthalten. Aber solche Schönheitsfehler, die leicht bei einer späteren Auflage ausgemerzt werden können, beeinträchtigen nicht den wirklichen Wert dieser bibliographischen Handreichung, welche nicht nur den Studierenden der MW und Bibliothekaren der Heimat, sondern vorab auch den kleineren und größeren Missionszentren in Übersee für den Auf- und Ausbau einer missionswissenschaftlichen Bibliothek zeitsparende und wirksame Hilfe bietet.

Beckmann

Historiografía y Bibliografía Americanista, 1958. 219 pp. Sección del Anuario de Estudios Americanos, dirigida por Francisco Morales Padron. Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla 1960.

Diese Historiografia enthält neben einem längeren Aufsatz des Herausgebers über Kulturaspekte der Múzos-Indianer (1–66) vor allem eine umfassende historische Bibliographie über die franz. Antillen von Gabriel Debien, die den Missionshistoriker ganz besonders interessiert (69–123). Zur Orientierung seien die einzelnen Sachgebiete aufgeführt: I. Bibliografía (Instrumentos bibliográficos; Reediciones; Repertorios de fuentes; Documentos en venta; Papeles perdidos, papeles encontrados). II. El Pais (Viajes; Geografía y generalidades; Lengua y poesía). III. Historia Religiosa. IV. Esclavos (Para una Demografía historica de los esclavos; La trata; Legislación; Estudios locales). V. Administradores, Plantadores, Plantaciones. VI. La Revolución (Estudios generales; Con-

stituyentes y colonos; La insurrección de 1791; Refugiados; La expedición de 1802; Toussait Louverture). Im Vorwort bemerkt der Herausgeber, daß er die Chronik in Paris und in Dakar ausgearbeitet habe, so daß er keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben könne. – Es folgt ein weiterer Literaturbericht über Paraguay, umfassend die Jahre 1957 und 1958, von Rafael Eladio Velásquez (125–136) und ein Überblick über amerikanistische Neuerscheinungen in Schweden von Magnus Mörner (137–141). Den Abschluß bilden Buchbesprechungen. Specker

Cracco, P. Amedeo, O.F.M.: *Breve Corso di Missionologia.* Due mappe fuori testo. 333 pp. Missioni Francescane Padova, Via S. Francesco 36, 1960.

Einen «Breve Corso di Missionologia» nennt P. Cracco sein Handbuch, worin er versucht, trotz der Kürze einen vollständigen Traktat der Missionswissenschaft zu geben, um so besser die Einheit dieser Disziplin trotz der Verschiedenheit der Probleme aufzuzeigen. Er teilt sein Handbuch in zwei Teile: Missionologia formale und Missionologia applicata. Erstere behandelt die theologische Begründung des Missionsauftrages und die unmittelbaren Folgen, die angewandte Missionswissenschaft behandelt sodann Missionsgeschichte und Missionskunde, Missionsrecht und Missionspastoral und das heimatliche Missionswesen. Es lassen sich Gründe für und gegen diese vereinfachte Einteilung aufführen. P. Cracco selbst mag sich nicht ganz klar darüber gewesen sein, da er in seinem S. 21 aufgestellten Schema eine Dreiteilung vornimmt: Missionologia formale, applicata, descrittiva, wozu er noch als Hilfsdisziplinen Ethnographie, Ethnologie und Religionsgeschichte aufzählt. – Die auf die einzelnen Kapitel aufgeteilte Bibliographie wie auch die allgemeine Bibliographie am Schluß sind zwar nicht vollständig, vermitteln aber die Hauptwerke und Hauptartikel über die Missionswissenschaft und zeigen Belesenheit und Fleiß des Verfassers. Daß Prof. Schmidlin S. 22 Giovanni statt Giuseppe genannt wird, mag seinen Grund darin haben, daß sein Vorname zumeist mit der Abkürzung J. wiedergegeben wird. – Seinen Zweck, eine einheitliche, zwar kurze, aber doch wesentlich vollständige Behandlung der Missionswissenschaft zu bieten, hat P. Cracco mit seinem Buche erreicht, womit er meines Erachtens ein vortreffliches Handbuch geschaffen hat, das in allen italienischen Seminarien dazu dienen sollte, den Priesterkandidaten einen Begriff zu geben von der Wichtigkeit und der Bedeutung der Missionen und sie einzuführen in die Grundlagen der Missionswissenschaft. J. Rommerskirchen O.M.I.

Hofinger, Johannes SJ: *Mission und Liturgie,* der Kongreß von Nimwegen, herausgegeben von J. H. 203 pp. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1960.

Missions et Liturgie, Rapports et compte rendu de la première semaine internationale d'études de liturgie missionnaire, Nimègue-Uden 1959, Desclée de Brouwer (Bruges), 1960, 248 pp.

Ein kurzer Hinweis auf diese erste internationale Studienwoche über Mission und Liturgie zusammen mit den in Rom unterbreiteten Vorschlägen, ist bereits in dieser Zeitschrift erschienen (Paul Bruggisser SMB, Internationale Studienwoche über Mission und Liturgie, NZM, XVI. Jahrgang, Heft 1, 1960, S. 65). Der Herausgeber hat nun in deutscher, französischer und englischer Sprache die verschiedenen Referate mit einem wertvollen Überblick über die geleistete Arbeit von Paramanda Divarkar SJ veröffentlicht. Es wird wohl späteren Jahrzehnten vorbehalten bleiben, zu beurteilen, inwiefern die gründliche Arbeit, die während dieser Studienwoche geleistet worden ist, die liturgisch pastorelle Erneuerung der Missionsarbeit beeinflußt hat. Auf alle Fälle darf sie heute schon als Markstein in der Missionsgeschichte betrachtet werden und wird auf das kommende Konzil und dessen Entscheide einen wesentlichen Einfluß ausüben. Allzuleicht läßt sich der von der Arbeit erdrückte Missionar von den meßbaren Zahlen und Statistiken beeindrucken und ist geneigt, die Wichtigkeit einer schön gestalteten und sinnvoll aufgebauten Liturgie zu übersehen. Und doch wird es weitgehend davon abhängen, ob der christliche Glaube im Volke Wurzel faßt oder nicht. Das üppige Aufblühen des Sektenwesens mit seinem Überschwang von religiösem Ausdruck, das auch katholische Gemeinden gefährdet, muß den Missionar auf die Reichtümer der Liturgie

drängen, die leider allzu oft im lateinischen Sprachgewand und in westlicher Form eingeengt heute noch brach liegen. Es ist das große Verdienst der liturgischen Erneuerung und der Studienwoche auf die bereits vorhandenen Möglichkeiten hinzuweisen und konkrete Vorschläge zu bringen, wie in einem langsamen Wachstum der Weg zu einer intensiven Erfassung der Volksseele und ihrer Verchristlichung auch in den Missionsländern gefunden werden kann. Missionsobere und Missionare werden diese Veröffentlichung freudig begrüßen und darin ein Handbuch pastoreller und liturgischer Erneuerung finden.

Paul Bossard

Maria Begoña de Isusi, M.M.B.: *La Espiritualidad Misionera de la Margarita M.L. de Maturana a la luz de la Teologia.* 139 pp. «Angeles de las Misiones», Bérriz (Vizcaya), 1959.

Am 23. Mai 1930 gestattete die Religiosenkongregation die Umwandlung des Merzedarierinnenklosters von Bérriz (Spanien) in ein Missionsinstitut. Es war das Werk von Mutter Margarita María López de Maturana, die 1903 in das Kloster eingetreten war. Ihr missionarischer Geist ist allmählich aus der Spiritualität des Merzedarierordens hervorgewachsen und zielt auf eine lebendige Verbindung von Kontemplation und Aktion. — Der erste Teil der vorliegenden Schrift, welche 1957 als These am päpstlichen Institut «Regina Mundi» in Rom eingereicht wurde, stellt die seelische Eigenart von Mutter Margarita dar, ihren Charakter, ihre natürlichen Anlagen, die besondere Art ihres religiösen Lebens und das Werden ihres Missionsberufes. Im zweiten Teil wird ihre ausgereifte missionarische Spiritualität näher untersucht, und es zeigt sich, daß das Geheimnis der Erlösung und das Dogma vom Mystischen Leibe diese Spiritualität tragen. Zum Belege wird ausgiebig aus den persönlichen Aufzeichnungen der Mutter Margarita zitiert.

Ludwig Rütti

Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz — Annuaire missionnaire catholique de la Suisse. — 1961, 28. Jahrgang. 40. Jahrbuch des Akademischen Missionsbundes Universität Freiburg (Schweiz). — Selbstverlag des SKAMB, Freiburg [1961], 8°, 96 S.

Der Leitgedanke dieses gediegenen Jahrbuches ist die «Brüderschaft aller Menschen», in Anlehnung an Johannes' XXIII. wiederholten Ausspruch: «Ich bin Josef, euer Bruder» (S. 3). Dem rührigen Sekretär, Dr. P. Walbert Bühlmann OFMCap., ist es gelungen, namhafte Mitarbeiter zu gewinnen, die das Hauptthema in verschiedener Hinsicht beleuchten. Er selber behandelt den «weißen Mann in der farbigen Welt» (S. 5—17) und entwirft eher ein düsteres Bild von den ehemaligen Kolonialmächten. Der Verfasser weist auf die Leistung der Entwicklungshilfe durch die Schweiz und auf die Erziehung zur Bruderhilfe hin. P. C. Spicq O.P., Professor der Exegese in Fribourg, zeigt uns den christlichen Brudersinn nach dem Neuen Testament auf (19—22), während Dr. Peter Sager den Begriff der Solidarität im Kommunismus behandelt (24—26). Der bekannte Forscher Martin Gusinde S.V.D. entkräftet in seinem Kurzartikel über die «farbigen Völker im Urteil der Anthropologie» die Vorstellungen, als ob es «Wilde» gäbe; alle menschlichen Rassen der verschiedensten Zeitalter sind wesensgleich (27—32). Mit guter Sachkenntnis und kritischem Geist behandelt Prof. Dr. J. Beckmann S.M.B. den mutigen «Kampf der Missionare für die Menschenrechte der Indianer im 16. Jahrhundert» (33—41), vor allem in Spanien und Spanisch-Amerika. P. Carl Laufer MSC führt recht anschaulich ein verwandtes Thema aus, indem er die «Missionen im Dienste der Völkerfreundschaft» in Melanesien darstellt (52—59). Sehr aufschlußreich ist Dr. J. Speckers SMB «Einstellung der Missionare zum schwarzen Menschen», da der Verfasser uns die Wandlungen seit dem 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart schildert (60—68). In einem weiteren Beitrag, von A.-M. L. gezeichnet, lernen wir die Eigenart des Wüstenheiligen Foucauld (1858—1916) und der einzigartigen Gründung der «Petits Frères de Jésus» kennen (69—77). «Das schweizerische Missionsjahr — eine Tat der christlichen Bruderliebe» führt uns in seiner Entstehung und in seinem Verlauf eindrücklich die berufene Feder Meinrad Hengartners vor (78—83). — Das auch durch die Bilder ansprechende Heft schließt mit verschiedenen Missionsnachrichten, die im Zusammenhang mit der Schweiz stehen (85—95).

Jos. Wicki S.J.

Monumenta Mexicana Vol. II (1581—1585). Por Felix Zubillaga, S.I. XL/38*/852 pp. (Monumenta Hist. S.I. Vol. 84, Monumenta Missionum Vol. 15.) Monumenta Historica Soc. Iesu, Romae 1959.

Der vorliegende 2. Band der Monumenta Mexicana enthält 222, zum Teil sehr umfangreiche Dokumente zur Geschichte der mexikanischen Jesuitenprovinz aus den Jahren 1581—1585. Nur ganz wenige der Dokumente waren bisher anderswo veröffentlicht worden. Auch den alten Jesuitenhistorikern waren diese Quellen weitgehend unbekannt geblieben, so daß dieser Band wiederum eine Quellenpublikation von größtem Wert darstellt. Die mexikanische Jesuitenprovinz hatte in den Jahren 1581—1585 keine weitere geographische Ausdehnung erfahren, hingegen war das Personal durch zwei weitere Missionsexpeditionen verstärkt worden, so daß die Tätigkeit an den bestehenden Zentren intensiviert werden konnte. Die Wirksamkeit erstreckte sich vor allem auf Schule und Seelsorge, wobei der Betreuung der Indianer vermehrte Aufmerksamkeit geschenkt wird. Das Studium der Indianersprachen wird immer mehr urgiert, für den Ordensnachwuchs aus Mexiko wird die Weihe von der Kenntnis der Indianersprache abhängig gemacht (p. 637). Der Bericht über Patzcuaro in Michoacán (Dok. 173, pp. 474—538) stellt eine eigentliche Monographie dar, in welcher über Land, Leute, Volkssitten und Missionierung berichtet wird. Anderseits werden aus den Dokumenten auch verschiedene innere Schwierigkeiten offenbar. Wir hören von Mißständen in Kollegien, von unzufriedenen Missionaren, von Klagen gegen die Vorgesetzten usw., so daß die Provinziale P. Plaza (bis 1584) und P. António de Mendoça keine leichte Aufgabe hatten. Als bedeutendstes Ereignis fällt in die Periode das 3. Konzil von Mexiko vom Jahre 1585, das aber in den Dokumenten nicht den nachhaltigen Widerhall findet, wie man erwarten würde, obwohl P. Juan de la Plaza hervorragend an den Verhandlungen beteiligt war. Neuestens hat der Herausgeber, P. F. Zubillaga, eine Reihe von Memoranden, die P. Plaza an das Konzil eingereicht hatte, veröffentlicht (Tercer Concilio Mexicano, 1585. Los Memoriales del P. Juan de la Plaza S. I. Archivum Historicum Societatis Iesu XXX [1961] 180—244), deren Publikation im vorliegenden Band wohl ebenfalls gerechtfertigt gewesen wäre. Bedeutungsvoll im vorliegenden Band sind auch die Verbindungsfäden, die von der mexikanischen Jesuitenprovinz zu den ostasiatischen Missionen auf den Philippinen und nach China und Japan führen, da man das nicht ohne weiteres erwartet. — Die Edition der Dokumente ist vorbildlich. Oft wünschte man sich zwar die Einführung zu den einzelnen Dokumenten etwas ausführlicher. Der Herausgeber begnügt sich jeweils mit einer genauen Beschreibung des Manuskripts, ohne die Bedeutung näher zu charakterisieren. Auf jeden Fall hat der Missionshistoriker Lateinamerikas ein vorzügliches und unentbehrliches Quellenwerk zur Hand, dessen Benützung durch ein ausführliches Register (795—852) erleichtert wird. Specker

Ianuarius Fernandez de S. Corde Iesu O.R.S.A.: *Bullarium Ordinis Recollectorum S. Augustini.* Vol. II 1623—1683, XXIX/790 pp. Romae 1961.

Bereits im Jahre 1954 erschien der 1. Band dieser auch für die Missionsgeschichte bedeutsamen Quellensammlung der Augustiner Rekollekten, der die grundlegenden Jahre der Reform von 1570—1623 umfaßt. Während darin die Missionstätigkeit der Rekollekten noch einen bescheidenen Raum einnimmt, steht diese im 2. Band bereits im Zentrum der Ordenstätigkeit und damit auch der sorgfältig veröffentlichten Dokumente, so daß der Herausgeber diese Zeit wohl mit Recht die «aetas aurea nostrarum missionum» (p. IX) nennen kann. Die Gründe dafür sieht er, abgesehen vom Charakter der Freiwilligkeit der Missionsarbeit in der treuen Beobachtung der strengen Observanz (mitternächtliches Chorgebet, zwei Stunden tägliche Betrachtung etc.) und einem entsprechenden Studieneifer (das Provinzialkapitel der Philippinen bestimmte bereits 1624, daß jeder Missionar innerhalb eines Jahres die Sprache der Indos, d. h. der Eingeborenen auf den Philippinen lernen müsse, und in Salamanka wurde gar schon 1626 die Gründung eines eigenen neuen Konventes zum Studium der Tagalok-Sprache ins Auge gefaßt). Auffallend ist auch die Tatsache, daß sich der junge Reformzweig der spanischen Augustiner von Anfang an in den Dienst der 1622 gegründeten Propaganda-Kongregation stellte, von ihr ihre Weisungen und Instruktionen erhielt und an sie ihre Berichte sandte. Ein Großteil der in diesem Band veröffentlichten Dokumente ist daher auch dem reichen

Archiv dieser Missionszentrale entnommen (einen Überblick über diese Quellen bietet das ausgezeichnete Register S. 747–752). – Die Missionstätigkeit der Augustiner-Rekollekten entfaltete sich in dieser Zeit vor allem auf den Philippinen, wo sie bereits seit 1605 sehr segensreich gerade in den schwierigsten Gebieten, etwa auf Mindanao und in Mindoro, wirkten. Das kommt vor allem in den anerkennenden Schreiben der philippinischen Bischöfe zum Ausdruck. Von den Philippinen aus beteiligten sich die Augustiner Rekollekten auch an der Missionsarbeit in Japan, die in den Martyrien ihrer Seligen Franciscus a Jesu und Vincentius a S. Antonio († 1632) ihren Höhepunkt erreichte. Ein weiteres Missionsfeld eröffnete sich den Rekollekten in Uraba (Kolumbien), wo P. Alfonso a Cruce mit zwei Gefährten 1633 den Martyrertod erlitt. Dagegen scheint die Mission in Persien, für welche sich vor allem der unermüdliche P. Rodericus a S. Michaele einsetzte, nicht über ein Anfangsstadium hinausgekommen zu sein. Und die Mission in China, für welche sich die Rekollekten bereits 1639 der Propaganda zur Verfügung stellten, kam erst im 19. Jahrhundert zustande. Die offiziellen Dokumente der Päpste und römischen Kongregationen, der spanischen Behörden und der Ordensleitung werden in drei reichen Appendices durch weitere zeitgenössische Quellen ergänzt. Der erste (S. 605–642) umfaßt die Mission der Philippinen nach den Publikationen von P. Pastells S. J. aber vermehrt durch manche Dokumente aus dem Ordensarchiv, von denen eine Reihe in den Anmerkungen wörtlich wiedergegeben werden. Der zweite bietet die aus allen zugänglichen Quellen gesammelte Korrespondenz der beiden seligen japanischen Martyrer (es sind zusammen 25 Briefe, S. 643–716) und der dritte (S. 717–725) die Quellen zur Uraba-Mission in Kolumbien. Der Herausgeber hat zudem die veröffentlichten Dokumente des Hauptteiles mit einer Fülle ergänzender und erklärender Anmerkungen versehen, in denen vielfach wieder ungedruckte Quellen zum Abdruck kommen. Dazu gehören auch die ausführlichen Informations-Prozesse für Bischofskandidaten aus den Reihen der Rekollekten. So darf man wohl mit Recht den vorliegenden Band als wertvolle Bereicherung der missionsgeschichtlichen Quellen des 17. Jahrhunderts begrüßen. Beckmann

Ohm, Thomas, *Mohammedaner und Katholiken.* 87 S. Kösel-Verlag, München, 1961.

Mit der ihm eigenen Sachkenntnis und taktvollen Behutsamkeit in religiösen Fragen behandelt der Verfasser die Begegnung von Christen und Mohammedanern in Vergangenheit und Gegenwart. Er weist die falschen Pfade auf, die man vielfach, gleichsam geblendet, ging und die erfolglosen Methoden, die man in Verkennung der wahren Religiösität des Islams angewandt hat. Sorgfältig stellt er aber auch all die mannigfachen Bemühungen zusammen, die von christlicher Seite gerade in den letzten Jahrzehnten an den Tag gelegt wurden, um eine wahre Begegnung mit dem Islam herbeizuführen. Darauf läßt er die evangelischen Wege und den entsprechenden Geist aufleuchten, die allein fähig sind, an den scheinbar unbezwingbaren Berg des Islams heranzukommen. Es sind wertvolle Hinweise, die in einer wahrhaft katholischen Schau geboten werden und die das bescheidene Büchlein zu einer Programmschrift für jede christliche Begegnung mit dem Islam und damit auch für die Islammission machen. Beckmann

Assuero T. Bassi: *Sette anni nella Cina Comunista.* I.S.M.E. 165 pp. Edizioni Missionarie, Parma 1960.

Mit dem Buch von S. E. Mons. Assuero Teofano Bassi tritt ein weiteres Zeugnis vom Schicksal der Kirche im kommunistischen China an die Öffentlichkeit. Mons. Bassi, seit 1935 Bischof von Loyang in Zentralchina, mußte im März 1948 die Besetzung seiner Diözese durch die kommunistischen Truppen erleben. Von Jahr zu Jahr nahmen die Schikanen von Seiten der Behörden und des Militärs zu, und immer mehr wurde der Tätigkeitsbereich der Kirche eingeschränkt. Die Missionare, einheimischen Priester und Schwestern suchten, solange als möglich im Lande zu bleiben und zu wirken. Schließlich wurde aber Mons. Bassi selbst des Landes verwiesen und mußte China am 4. Mai 1954 verlassen. Das vorliegende Buch ist ebensosehr ein Zeugnis von der Gewalttätigkeit und Ungerechtigkeit des kommunistischen Regimes wie von der Treue und Tapferkeit der Missionare und Gläubigen. Ludwig Rütti

GTU Library
3 2400 00251 3038

DATE DUE

OCT 2 0 1999

OCT 2 0 1999

OCT 1 8

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

v.17
1961

THREE DAY

56301

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709